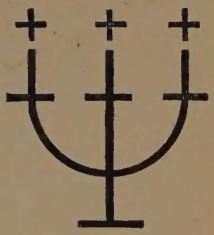
School of Theology at Claremont
10011443235

PROTESTANTISMUS ALS KRITIK UND GESTALTUNG

The Library

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA



PROTESTANTISMUS
ALS KRITIK UND GESTALTUNG

51
10
K3
V.2

KAIROS II

ZUR GEISTESLAGE UND GEISTESWENDUNG

HERAUSGEGEBEN VON
PAUL TILLICH

INHALT

EINFÜHRUNG DES HERAUSGEBERS / PAUL TILLICH: KAIROS. IDEEN ZUR GEISTESLAGE DER GEGENWART / PAUL TILLICH: KAIROS UND LOGOS. EINE UNTERSUCHUNG ZUR METAPHYSIK DES ERKENNENS / WILHELM LOEW: IDEALITÄT UND REALITÄT / THEODOR SIEGFRIED: PHÄNOMENOLOGIE UND GESCHICHTE / WALTER RIEZLER: DIE BAUKUNST AM SCHEIDEWEGE. EIN VERSUCH / EDUARD HEIMANN: SOZIALISMUS UND SOZIALPOLITIK. ÖKONOMISCHE UND PHILOSOPHISCHE BETRACHTUNGEN ÜBER DIE BEZIEHUNGEN ZWISCHEN IHNEN / KARL MENNICKE: DAS SOZIALPÄDAGOGISCHE PROBLEM IN DER GEGENWÄRTIGEN GESELLSCHAFT / HEINRICH FRICK: DER KATHOLISCH-PROTESTANTISCHE ZWIESPALT ALS RELIGIONSGESCHICHTLICHES URPHÄNOMEN / NIKOLAUS BERDJAJEW: DIE RUSSISCHE RELIGIÖSE IDEE.

ERSTES BUCH DES KAIROS-KREISES
IN BUCKRAM GEBUNDEN 15 MARK
OTTO REICHL VERLAG DARMSTADT

PROTESTANTISMUS ALS KRITIK UND GESTALTUNG

HERAUSGEGEBEN VON
PAUL TILLICH

UNTER MITWIRKUNG VON
ADOLF ALLWOHN / SIMON FRANK / HEINRICH FRICK / ERNST LOHMEYER / ALFRED DEDO MÜLLER / EUGEN ROSENSTOCK / THEODOR SIEGFRIED / MAX WIENER UND EINES KATHOLISCHEN GEISTLICHEN

ZWEITES BUCH DES KAIROS-KREISES
DARMSTADT 1929
OTTO REICHL VERLAG

GEDRUCKT IN DER SPAMERSCHEN
BUCHDRUCKEREI ZU LEIPZIG

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

PRINTED IN GERMANY
COPYRIGHT 1929 BY OTTO REICHL VERLAG
DARMSTADT

INHALT

VORWORT DES HERAUSGEBERS IX

EINLEITUNG

PAUL TILLICH
DER PROTESTANTISMUS ALS KRITISCHES UND GESTALTENDES PRINZIP 3

ERSTE ABTEILUNG

DAS PROTESTANTISCHE PROBLEM IM AUFBAU DER EVANGELISCHEN KIRCHEN 39

ERNST LOHMEYER
KRITISCHE UND GESTALTENDE PRINZIPIEN IM NEUEN TESTAMENT 41

THEODOR SIEGFRIED
DAS GEWISSEN BEI LUTHER UND KANT 71

HEINRICH FRICK
DIE GESTALTENDEN KRÄFTE DES WESTLICHEN PROTESTANTISMUS UND DIE PROTESTANTISCHE EINHEIT 103

ALFRED DEDO MÜLLER
DIE MÖGLICHKEIT EINER PROTESTANTISCHEN KIRCHE 145

ADOLF ALLWOHN
DER PROTESTANTISMUS ALS ABBAU UND AUFBAU DES KULTUS 177

EUGEN ROSENSTOCK
PROTESTANTISMUS UND SEELENFÜHRUNG 219

ZWEITE ABTEILUNG

DAS PROTESTANTISCHE PROBLEM AUSSERHALB DER EVANGELISCHEN KIRCHEN 261

EIN KATHOLISCHER GEISTLICHER
KRITIK UND GESTALTUNG ODER DAS GEISTPRINZIP IM KATHOLIZISMUS . . 263

SIMON FRANK
GESTALT UND FREIHEIT IN DER GRIECHISCHEN ORTHODOXIE 309

MAX WIENER
TRADITION UND KRITIK IM JUDENTUM 347

VORWORT

Das zweite Kairos-Buch ist dem Protestantismus gewidmet. Das ist kein Zufall. Die Geisteslage und Geisteswendung, aus der heraus sich die Kairos-Schriften um Erkenntnis und Gestaltung bemühen, ist entscheidend bestimmt durch die Tatsache des Protestantismus; und die Kairos-Idee selbst ist geboren aus dem Ringen um eine protestantische Haltung gegenüber den gestalterischen Aufgaben der Zeit. Protestantische Haltung heißt aber: Eine Haltung, in der die unbedingte Kritik ihren Ausdruck findet, die vom Ewigen her über jede Gestaltung in der Zeit ergeht. Die Unbedingtheit der religiösen Kritik und die Entschlossenheit des gestaltenden Willens in eins zu denken, ist der Sinn des Kairosbegriffes. Er selbst stellt das Problem: Kritik und Gestaltung im Protestantismus.

Wir haben seit Jahren in Form der dialektischen Theologie eine radikale religiöse Kultur- und Kirchenkritik. Wir haben gleichzeitig eine Reihe von Bewegungen, die um neue protestantische Gestaltung in Kirche und Kultur ringen. Das Verhältnis beider Richtungen, also die Möglichkeit protestantischer Gestaltung auf dem Boden radikaler religiöser Kritik ist der Gegenstand dieses Buches. Hat es eine protestantische Gestaltung gegeben, und wie war sie mit der Kritik geeint? Gibt es Ansätze zu einer neuen Gestaltung aus dem Geist des Protestantismus in der Gegenwart? Wie ist das Verhältnis von Kritik und Gestaltung grundsätzlich zu denken? Und welche Forderungen ergeben sich daraus für die Zukunft? — Das sind die Fragen, die gestellt und von den verschiedensten Seiten her in Angriff genommen werden.

Den systematischen Sinn des Themas sucht der einleitende Aufsatz des Herausgebers zu erfassen. Er gibt zugleich einen

grundsätzlichen Lösungsversuch in Herausarbeitung eines protestantischen Begriffes von „Gestalt der Gnade" als Einheit von Kritik und Gestaltung.

Die erste Abteilung bringt Beiträge, die sich historisch und systematisch um die innerkirchlich-protestantische Lage bemühen. Die zweite Abteilung weist auf die Lösung des Problems im außerprotestantischen Christentum und im Judentum hin. Späteren Veröffentlichungen soll es vorbehalten sein, das Verhältnis des Protestantismus zur autonomen Kultur darzustellen.

Vollkommene Lösungen des Problems gibt es in der gegenwärtigen Lage nicht. Aber jeder Aufsatz erhält auf seinem Gebiet Material zu kommenden Lösungen und Fragen, die weiter treiben können. Die Zeit der bloßen, wenn auch noch so berechtigten Kritik an Protestantismus und evangelischer Kirche ist vorüber. Sie ist nicht überwunden durch ein — höchst unberechtigtes — kirchliches Siegesbewußtsein, sondern durch den Zwang zur Gestaltung, den unsere Lage unausweichlich ausübt.

Bei der Zahl der Mitarbeiter ist Uniformität der Auffassungen nicht zu erwarten. Für die Mitarbeiter der zweiten Abteilung kommt sie von vornherein nicht in Frage. Dennoch ist eine Einheit in der Grundhaltung der wichtigsten Beiträge feststellbar: Ein Ringen um das Gestaltungsproblem aus dem Geist des Protestantismus, ein Bewußtsein um die Bedeutung und die Last dieser Frage, ein Glaube an die Möglichkeit der Lösung, und auch positive Aussagen, in denen die Tiefe unserer gegenwärtigen Lage, unser Kairos sich ausdrückt. Vielleicht ist es möglich, diese Einheit durch intensivere Zusammenarbeit in Zukunft konkreter und wirksamer zu gestalten. Das Thema ist jedenfalls angeschlagen, das für diese Arbeit maßgebend sein würde.

Das zweite Kairos-Buch soll den Protestantismus so nachdrücklich wie möglich auf das entscheidende, belastendste

und darum auch fruchtbarste Problem seiner Existenz hinweisen. Und es soll zugleich den übrigen Gruppen und Bewegungen der Gegenwart zeigen, daß der Protestantismus nicht an seinem Ende steht, sondern daß in ihm, gerade in ihm, das Prinzip der Neugestaltung seiner selbst und der autonomen Kultur liegt.

Dresden, im Juni 1929

PAUL TILLICH

EINLEITUNG

PAUL TILLICH

DER PROTESTANTISMUS ALS KRITISCHES UND GESTALTENDES PRINZIP

I. DER PROTESTANTISMUS ALS KRITISCHES PRINZIP

a) Die beiden Arten der Kritik

Kritik geistiger und sozialer Gestalten kann von zwei Standorten ausgehen. Der eine ist der Standort des Ideals, an dem eine Gestaltung gemessen wird. Der andere ist der Standort des Jenseits der Gestaltung, von dem aus die Gestaltung als solche in Frage gestellt wird. Die erste Art der Kritik hat einen Maßstab und kann von ihm aus Ja und Nein verteilen. Das ist ein rationales Unternehmen, auch wenn der Maßstab selbst nicht rational gewonnen ist. Die zweite Art der Kritik hat keinen Maßstab; denn das, was jenseits der Gestaltung liegt, ist keine verwendbare, zum Messen benutzbare Gestalt. Sie verteilt darum auch nicht das Ja und Nein, sondern sie verbindet ein unbedingtes Nein mit einem unbedingten Ja. Diese Kritik ist nicht rational, sondern prophetisch[1]). — So wird z. B. ein wissenschaftliches Ergebnis gemessen an dem Ideal wissenschaftlicher Evidenz, die für dieses Gegenstandsgebiet gilt. Die wissenschaftlichen Gebilde überhaupt aber werden in Frage gestellt — und vielleicht gerechtfertigt — von dem, was jenseits aller menschlichen Erkenntnis liegt, was ‚höher ist als

[1]) Das Wort ‚prophetisch' ist von der einmaligen Erscheinung der israelitischen Prophetie abstrahiert und bezeichnet die aus dem ‚Jenseits des Lebens' kommende Verkündigung der Krisis des Lebens. Das Recht zu einer solchen Abstraktion stände der Wissenschaft auch dann zu, wenn die israelitische Prophetie als einmalige Erscheinung im streng supranaturalistischen Sinne zu deuten wäre.

alle Vernunft'. Eine soziale Einrichtung wird gemessen an dem sozialen Ideal, etwa der Gerechtigkeit in seiner verschiedenartigen Fassung. Die soziale Gestalt überhaupt wird in Frage gestellt — und vielleicht gerechtfertigt — von dem, was jenseits aller sozialen Gestaltung liegt, was ‚überschwenglich' ist gegenüber dem Leben in der Gerechtigkeit. Die sittliche Reife eines Menschen wird gemessen an dem Ideal der sittlichen Persönlichkeit und dem Grad der Annäherung an dieses. Die sittliche Persönlichkeit überhaupt in ihrer Reife und Unreife wird in Frage gestellt — und vielleicht gerechtfertigt — von dem ‚Heiligen', das jenseits aller persönlichen Gestaltung liegt.

Das Jenseits der Gestalt, das die Gestalt als solche kritisiert, ist nicht etwa das Leben, das den Geist in Frage stellt. Das Leben ist selbst Gegenstand der Kritik, und zwar einer Kritik, die vom Ideal ausgeht, und einer Kritik, die vom Jenseits des Lebens ausgeht. Die Kritik am Leben, die vom Ideal ausgeht, mißt das Leben mit Maßstäben, wie Gesundheit, Macht, Reichtum, schöpferische Kraft. Diese Ideale sind aber nicht selbst Leben, wie die ‚Philosophie des Vitalen'[1]) meint, wenn sie das Leben gegen den Geist stellt. Denn im Leben sind auch Krankheit, Ohnmacht, Armut, Erschöpfung zu finden. Es ist der Geist, der das Ideal des Lebens aus der Zweideutigkeit des Lebens heraushebt und gelegentlich — in einem eigentümlichen Selbstvernichtungswillen[2]) — als ‚Leben' gegen sich selbst stellt. — Und wie das ‚Leben' nicht Standort der rationalen, so ist es auch nicht Standort der prophetischen Kritik. Daß durch das Leben jede Gestalt des Lebens in Frage gestellt, zurückgenommen wird, ist ein Element des Lebens selbst. Dieses

[1]) So nenne ich die neueste von Klages und anderen vertretene Phase der Lebensphilosophie.

[2]) Diese ‚Misologie' (Hegel) des Geistes gegen sich selbst spielt zur Zeit auch in der Jugend eine erhebliche Rolle.

Setzen und Zurücknehmen ist das Leben. Die prophetische Kritik aber stellt gerade dieses Setzen und Zurücknehmen als Einheit des Lebens in Frage. Sie stellt sich nicht auf die Seite des Zurücknehmens gegen das Setzen, aber auch nicht umgekehrt. Sie schließt sich weder dem metaphysischen Pessimismus an, der den Tod gegen das Leben bejaht, noch dem metaphysischen Optimismus, der das Leben gegen den Tod bejaht. Sondern sie steht jenseits dieser Möglichkeiten; denn sie steht jenseits des Lebens. Und vom Jenseits des Lebens stellt sie das Leben in Frage.

Beide Arten von Kritik wurzeln in der Erhebung über das bloße Sein, auch über die Unmittelbarkeit dessen, was als Leben im Sinne der Vitalphilosophie gilt: Die rationale Kritik in der Erhebung des Geistes über das Sein, die prophetische Kritik in dem Erschüttertsein des Lebens und des Geistes durch das, was jenseits beider liegt. Beide Arten von Kritik setzen also einen Bruch voraus mit der Unmittelbarkeit des Daseins. Der Sinn dieses Bruches ist freilich beide Male verschieden: Das eine Mal wird das Sein nicht überschritten, sondern es wird das unmittelbare Sein gemessen an dem wahren Sein, das Gegebene an dem Gesuchten und dem Geforderten. Die Kritik geht vom Sein aus und wendet sich gegen das Sein. Ihre Voraussetzung ist die Zerspaltung des Seins in eine Wesensschicht und eine dem Wesen entfremdete Schicht. — Die andere Art der Kritik beruht dagegen auf dem Überschreiten des Seins, des wesenhaften und des wesenswidrigen. Dieses Überschreiten ist der ‚Glaube'. Es ist infolgedessen ein vollkommener Widerspruch, wenn von einer „Religion innerhalb" gesprochen wird[1]). Eine solche Religion wäre ein Überschreiten, das innerhalb des zu Überschreitenden bliebe. Wo diese Auffassung herrscht, wird naturgemäß die pro-

[1]) „Innerhalb der bloßen Vernunft" (Kant) oder „Innerhalb der Humanität" (Natorp).

phetische Kritik mit der rationalen gleichgesetzt, die unbedingte Transzendenz mit der bedingten Transzendenz des Geistes verwechselt. Die Möglichkeit solcher Verwechslung — das wesentliche Merkmal der in sich ruhenden autonomen Kultur — treibt zu der Frage: Wie weit gehen beide Arten der Kritik den gleichen Weg und wo trennen sie sich? — Entscheidend für die Beantwortung ist folgende Erwägung: Wenn die aus dem Jenseits von Sein und Geist kommende Kritik wirklich Kritik, d. h. Kraft der Scheidung sein soll, so darf sie nicht so ergehen, daß sie Sein und Geist in abstracto in Frage stellt; ein solches Infragestellen würde zu keiner Scheidung (Krisis) führen können, würde alles beim alten lassen oder vielmehr: würde die konkrete, also wirkende Kritik dem rationalen Weg überlassen. Es stehen dann auf der einen Seite radikal negative Urteile über das Sein als solches, auf der anderen Seite findet sich letzte Gleichgültigkeit gegen die kritische Lage innerhalb des Seinskreises. Es ist klar, daß diese Haltung als Gegenschlag gegen die in sich ruhende Autonomie ein sehr weitgehendes geschichtliches und sachliches Recht hatte. Es ist aber auch klar, daß auf diese Weise das Verhältnis der beiden Arten von Kritik nicht getroffen wird. — Man spricht zur Zeit häufig von dem „existentiellen" Charakter der prophetischen Kritik. Zweifellos war es richtig, sie aufzuzeigen und den Charakter des „unbedingten Angehens" zu betonen, der jeder wirklich religiösen Verkündigung zukommt. Aber die Konkretheit der prophetischen Kritik war durch diese Benennung als solche noch nicht gesichert. Denn es kommt darauf an, wie das ‚Existentielle' aufgefaßt wird. Nur dann kann die prophetische Kritik konkret werden, wenn das Existentielle die ganze Breite der wirklichen Existenz umfaßt, und zwar so, daß es in ihr zur Scheidung kommt. Es ist darum auch in der maßgebenden alttestamentlich-prophetischen Kritik immer konkret-rationale Kritik in die prophetische aufgenommen. Und

wenn die sogenannte dialektische Theologie von unserer Zeit in irgendeinem Sinne als prophetisch empfunden wurde, so war das nur möglich, weil sie mit der entschlossenen Verkündigung des ‚Jenseits von Sein und Geist' ganz konkrete, vom Ideal der Theologie aus rationale Kritik an der tatsächlichen Theologie, also am Geist, übte. Die Grenze ihrer Wirkungskraft war darin begründet, daß sie den unlöslichen Zusammenhang des theologischen Ideals mit allen übrigen und darum der theologischen Kritik mit aller anderen rationalen Kritik übersah und dadurch — ohne es zu wollen — das Theologische zum Sondergebiet der prophetischen Kritik machte. Die Wirkung war zum Teil die Entmächtigung der religiösen Kritik an den übrigen Kulturgebieten, wie sie z. B. im ‚religiösen Sozialismus' vorlag, und damit eine Ermächtigung der bestehenden Formen und Gewalten des profanen Lebens. Die abstrakt prophetische Kritik (abstrakt nicht in bezug auf die Theologie, aber in bezug auf Wissenschaft, Gesellschaft, Kunst usw.) wirkte konservativ und zwar in eigentümlicher Sachdialektik schließlich auch in der Theologie selbst; denn ihr wurde nun die von den übrigen Kulturgebieten ausgehende rationale Kritik abgeschnitten. Das Auseinander beider Wege der Kritik bewirkt also, wie diese Entwicklung zeigt, eine Abschwächung der kritischen Haltung überhaupt. Es besteht zwar keine Identität, wohl aber eine Angewiesenheit beider Wege aufeinander.

Die vom Jenseits von Sein und Geist ausgehende Kritik wird konkret in der im Seinskreise selbst sich erhebenden Kritik des Geistes gegen das Sein. Die prophetische Kritik wird konkret in der rationalen[1]) Kritik. Und die rationale Kritik bekommt durch die prophetische den Charakter der

[1]) Rational bedeutet in dieser ganzen Auseinandersetzung: der Sphäre der Idealbildung angehörig, vernunftimmanent. Dabei kann das Ideal sehr irrational, z. B. intuitiv gewonnen sein.

Unausweichlichkeit, Unbedingtheit. Darin wirkt sich der existentielle Charakter der prophetischen Kritik aus. Sie stellt die Existenzfrage im letzten, unbedingten Sinne. Die rationale Kritik kann das nicht, da sie das Sein als solches nicht in Frage stellen, sondern immer nur auf Annäherung des widerstrebenden an das wahre Sein dringen kann. Aber dieses Dringen hat nicht den Charakter der Unausweichlichkeit. Denn das Sein als solches ist ja nicht in Frage gestellt. Das bedeutet, daß alle autonome Kritik ihre letzte Ernsthaftigkeit von der dahinterstehenden prophetischen Kritik bekommt. Ein Blick auf die Geschichte z. B. der sozialen Kritik bestätigt diesen Satz mit überwältigender Deutlichkeit[1]). Die andere Seite aber ist die, daß die so zu ihrer eigenen Tiefe gebrachte rationale Kritik durch die prophetische zugleich in ihrer Begrenztheit erwiesen wird. Das, wodurch das Sein in Frage gestellt wird, ist nicht angewiesen auf die Erfüllung im Sein. Es enthält eine Erfüllung, die jenseits der kritischen Situation steht. Der Ausdruck dafür ist: ‚Gnade'. In der Gnade wird die prophetisch vertiefte Kritik selbst wieder kritisiert. Ihr letztes Recht, das Sein aufzuheben, wird ihr bestritten. Aber es wird ihr bestritten, nachdem es bis zur unbedingten Ernsthaftigkeit durchgeführt ist. — Auf die Frage, inwieweit die Wege beider Kritiken zusammengehen, ist also zu antworten: In der rationalen Kritik wird die prophetische konkret. In der prophetischen Kritik erhält die rationale ihre Tiefe und ihre Grenze, ihre Tiefe durch die Unbedingtheit des Anspruchs, ihre Grenze durch die Gnade.

b) Protestantische Kritik

Die Kritik des Protestantismus ist prophetische Kritik. Sie enthält die Merkmale der prophetischen Kritik, die sich

[1]) Die Abhängigkeit der sozialen Kritik des Abendlandes von der sozialen Kritik der alten Prophetie und der christlichen Sekte ist zur Genüge erhärtet.

in der vorhergehenden Betrachtung ergeben haben: Sie geht aus von dem Jenseits des Seins und des Geistes und stellt von dort aus beides in Frage. Sie ist zusammengeschlossen mit der rationalen Kritik und gibt ihr die unbedingte Ernsthaftigkeit. Sie setzt der rationalen Kritik die Grenze durch Verkündigung der Gnade.

An dem Kampf um die Rechtfertigung, dem eigentlich kritischen Begriff des Protestantismus, wird das deutlich. Die Rechtfertigung geht aus von dem Jenseits von Sein und Geist. Sie stellt die Existenz als solche in Frage und berücksichtigt nicht die teilweise Annäherung des widerstrebenden Seins an das wahre Sein. Der Kampf Luthers gegen den Anspruch der Vernunft, von sich aus die Wahrheit erfassen und verwirklichen zu können, ist der Ausdruck für den Seins- und Geist-transzendenten Charakter der von ihm gemeinten Wahrheit. Und sein Kampf gegen das Recht des freien Willens in der Rechtfertigung ist der Ausdruck für den Geist und Freiheit transzendierenden Charakter der Rechtfertigung. Es ist durchaus verfehlt, wenn Luthers Kampf gegen die Vernunft als Kampf gegen die Autonomie verstanden wird, etwa für die Heteronomie. Er muß vielmehr in aller prophetischen Verkündigung verstanden werden als Kampf gegen die Selbstgenugsamkeit der Autonomie oder als Kampf gegen die Verwechslung von Geist mit dem Jenseits von Sein und Geist. Und es ist durchaus verfehlt, wenn Luthers Kampf gegen den freien Willen verstanden wird als Kampf gegen den Indeterminismus etwa für den Determinismus. Er muß vielmehr in aller prophetischen Verkündigung verstanden werden als Kampf gegen die Verwechslung der Freiheit mit dem Jenseits von Sein und Freiheit. Die Leidenschaft, mit der Luther den Kampf in dieser Richtung geführt hat, entspricht der Gefahr, daß die prophetische Kritik, die im Protest Luthers wirksam war, in rationale Kritik aufgelöst wurde.

Diese Gefahr war um so größer, als dem Wesen der prophetischen Kritik entsprechend der Protestantismus die rationale Kritik an Kirche und Kultur teils aufnahm, teils erweiterte und verstärkte. Die ‚Rückwendung zu den Quellen', die Protestantismus und Humanismus verband, entsprang ja dem Willen, das Seiende in Kirche und Kultur am Ideal zu messen. In den Quellen der abendländischen Kultur, Schrift und Antike, sah man zugleich ihre Ideale. Die protestantische Kritik an der scholastischen Theologie ist immer auch eine Kritik aus dem biblisch-klassischen Ideal theologischer Arbeit. Die Kritik an der Kirche ist immer auch Kritik aus dem biblizistischen Ideal der mittelalterlichen Sekte. Die Kritik an den römischen Mißbräuchen ist immer auch Kritik aus dem nationalen Bewußtsein. Und das war um so gewichtiger, als die Renaissance ihrerseits sich keineswegs als in sich ruhende autonome Kultur fühlte, sondern zunächst und bewußt als religiöse Wiedergeburt der christlichen Gesellschaft. Es ist nicht zweifelhaft, daß die Breite seiner geschichtlichen Wirkung unmöglich gewesen wäre, hätte Luther nicht in der umfassenden Gemeinschaft all dieser rational-kritischen Bewegungen gestanden. Und es ist die Befürchtung kaum abzuweisen, daß die neu-protestantische Theologie dadurch, daß sie immer nachdrücklicher diese Gemeinschaft zerbrochen hat, den geschichtlichen Augenblick verpaßt, der ihr und mit ihr dem Protestantismus der Gegenwart gegeben ist[1]). Das Lutherbild, das auf diesem Hintergrund entsteht, läßt jede Beziehung zu der rationalen Kritik der geschichtlichen Mächte vermissen[2]). Darin ist die Lutherauffassung der Hollschen Schule weit über-

[1]) Das ist um so schmerzlicher, als sie ihrem Ursprung und ihrer ersten Wirkung nach einer konkret-kritischen Bewegung, dem religiösen Sozialismus, angehörte.

[2]) Vgl. die Urteile Gogartens über Luther besonders in seinem Nachwort zu De servo arbitrio.

legen [1]). Aber sie macht diese ihre Möglichkeit für die Gegenwart dadurch unwirksam, daß sie die geschichtlich bedingten Formen der rationalen Kritik in Luthers prophetischem Wort unmittelbar an die Gegenwart heranbringt, anstatt sie aus der Tiefe der Gegenwart, aus dem Kairos neu hervorbrechen zu lassen [2]). — Jedenfalls ist die Tatsache nicht zu bestreiten, daß in der ursprünglichen Verkündigung des Protestantismus die prophetische Kritik zusammengeschlossen war mit einer umfassenden rationalen Kritik, so allerdings, daß die rationale Kritik zu ihrer Tiefe und eben damit zu ihrer Grenze kam.

Denn dieses ist das dritte im Kampfe Luthers und sein entscheidendes Anliegen gegenüber der Kirche, daß er die Kritik überwand durch die Gnade. Die ‚Gerechtsprechung des Sünders', die ‚Gerechtigkeit allein durch den Glauben' ist Ausdruck für das, was die kritische Situation in ihrer unbedingten Tiefe überwindet. Die katholische Gnadenlehre hatte die rationale Kritik in den Gnadengedanken mit aufgenommen. Sie ließ die Gnade mitbedingt sein durch die Erhebung der Freiheit über das Sein, durch die Annäherung des widerstrebenden an das wahre Sein. Das war aber nur möglich, wenn gleichzeitig die unbedingte Ernsthaftigkeit der Kritik abgeschwächt wurde. Und so geschah es auch in der nominalistischen Theologie bewußt und entschlossen. Der Kampf um den ‚Glauben ohne Werke' ist nicht der Kampf eines Heilsweges gegen einen anderen, sondern es ist der Kampf um den unbedingten Ernst und die unbedingte Überwindung der Kritik. Im ursprünglichen Durchbruch der Reformation wurde das fast

[1]) Holl selbst hat vielerorts die rationale Kritik, die bei Luther vorliegt, zum Gegenstand seiner Darstellung gemacht.

[2]) So kommt es, daß Luther in den rein gegenwartsbezogenen Darstellungen mit seltenen Ausnahmen im Ganzen negativ gewertet wird.

ausnahmslos verstanden; später, als die umstrittenen Stellungen gewonnen waren, ging in ihrer Sicherung und ihrem Ausbau der Sinn des Durchbruchs verloren. Die nachreformatorischen Streitigkeiten im Protestantismus beider Richtungen sind deswegen so unerfreulich, weil in ihnen die Transzendenz der Gnade durch Vergegenständlichung mißdeutet wurde, die Rechtfertigung wie die Prädestination. Beide Begriffe sind aber nur sinnvoll, wenn sie als Hinweise auf die Situation verstanden werden, in denen die prophetische Kritik zugleich ihre Erfüllung und ihre Überwindung erfährt. Beide Begriffe sind Korrektive gegen die Abschwächung von Kritik und Gnade. Und beide Begriffe bekommen eine verhängnisvolle Wendung, sobald sie Vorgänge bezeichnen sollen, die im gegenständlich-metaphysischen oder religiös-methodischen Sinne von der Theologie zu beschreiben wären. Fragen wie die nach der doppelten Prädestination als Vorgang und nach dem Nutzen oder Schaden der guten Werke für die Seligkeit setzen voraus, daß die echte Situation der prophetischen Kritik nicht mehr vorliegt[1]).

Die protestantische Kritik ist prophetische Kritik, und zwar prophetische Kritik in dem vollen Sinne, daß sie die rationale Kritik enthält, zur Tiefe und zur Grenze treibt. Das Gewicht des Protestantismus liegt von Anfang an in dieser Kritik. Sie hat ein starkes Übergewicht über die Gestaltung. Und doch fehlt dem Protestantismus das gestaltende Prinzip nicht, kann ihm so wenig fehlen wie irgendeiner anderen Wirklichkeit. Denn die Gestalt ist das Prius

[1]) Die Voraussetzung solcher Fragen ist ein gegenständlicher Gottesbegriff, der es erlaubt, über Gott als metaphysisches Objekt Aussagen zu machen, die sich von dem alten Mythos nur dadurch zu ihrem Nachteil unterscheiden, daß sie rational gegenständlich gemeint sind. Der Protest gegen diesen Gottesbegriff gehört zu den vornehmsten Aufgaben protestantischer Kritik.

der Krisis, die rationale Gestalt die Voraussetzung der rationalen Kritik, die Gestalt der Gnade die Voraussetzung der prophetischen Kritik.

II. DER PROTESTANTISMUS ALS GESTALTENDES PRINZIP

a) Die beiden Arten der Gestaltung

Die Voraussetzung jeder rationalen Kritik ist die rationale Gestaltung. Denn die Kritik geht aus von dem Ideal. Das Ideal aber ist erschaubar nur auf Grund des Stehens in einer konkreten Gestalt. Das Inhaltliche jedes Ideals ist konkret; es entspricht der wirklichen Gestaltung, in der der Schauende steht. Nur das Formale des Ideals, das was seinen Charakter als Ideal bestimmt, ist abstrakt, ist gültig für jedes Ideal und darum unabhängig von jeder besonderen Gestalt. Aber freilich: Selbst die Tatsache, daß das Abstrakt-Formale des Ideals als solches erfaßt werden konnte, ist bedingt durch eine besondere Gestalt, durch diejenige nämlich, in der die Gestalt die Tendenz zu ihrer eigenen Auflösung hat. Dieser eigentümliche und seltene Fall darf aber nicht zur Norm gemacht werden. Die Erfassung des abstrakten Idealcharakters ohne Gestaltgrundlage, z. B. durch Kant, setzt eine geistige und soziale Gestalt voraus, deren Wesen die Gestaltauflösung ist[1]). Dabei ist es keineswegs nötig, daß die Auflösung sehr weit gediehen ist; nur die Tendenz muß da sein und die Gestalt charakterisieren. Dann kann die Erfassung dieser Tendenz selbst die Auflösung beschleunigen. Jedenfalls ist die kritizistische Form der rationalen Kritik nur ein Sonderfall. Und es ist durchaus unan-

[1]) Es ist die Eigentümlichkeit der bürgerlichen Gestalt der Gesellschaft, daß in ihr von vornherein die Tendenz auf Gestaltauflösung maßgebend ist.

gemessen, sie mit der prophetischen Kritik des Protestantismus in eine besonders enge Beziehung zu bringen. Im Gegenteil: Es gibt im Grunde keine ohnmächtigere Art der Kritik als die kritizistische. Denn sie ist nicht getragen von der Macht einer werdenden Gestalt. Sie ist abstrakt und dazu verurteilt, Angelegenheit der Schule zu werden und höchstens die konkrete Kritik zu hindern. Als der Protestantismus sich mit der kritizistischen Kritik verband, verband er sich mit der Schule gegen das Leben, mit der er in sich gestaltlosen Gesellschaft gegen die werdenden Gestalten, mit der Ohnmacht der Abstraktion gegen die Macht der konkreten Schau. Der Kritizismus ist Kritik; aber sein Ideal ist das Ideal einer alle konkreten Gestalten auflösenden abstrakten Gesellschaft. Es ist das abstrakte Ideal, in dem alle besonderen gestaltbegründeten Inhalte aufgehoben sind und nur noch das Formale des Ideals überhaupt übriggeblieben ist. Wenn die „dialektische" Theologie sich von neuem mit dem Kritizismus verbinden will [1]) (die ältere Ritschlsche Verbindung hatte noch viele inhaltlich humanistische Elemente des Aufklärers Kant übernommen), so zeigt sie damit nur ihre Gleichgültigkeit gegen die wirkliche rationale Kritik. Sie wählt Kant als Schöpfer des Kritizismus, weil er sie nicht in die Verlegenheit bringt, innerhalb der rational-kritischen Sphäre sich wirklich entscheiden zu müssen. Denn wenn alles kritisiert ist, so ist im Grunde nichts kritisiert, und den Vorteil hat das Bestehende, das unangetastet bleibt. Dabei vergißt freilich diese Theologie, daß sie doch eine heimliche Entscheidung getroffen hat, nämlich für die zur Auflösung aller Gestalten treibende bürgerliche Gesellschaft, in der allein die abstrakte Kritik möglich ist.

[1]) Vgl. Brunner und andere. Mir scheint dieser Vorgang symbolisch dafür zu sein, daß der Protestantismus sich wieder einmal außerhalb der konkreten Entscheidungen des Kairos stellt und sich damit tatsächlich für das Bestehende entscheidet.

Diese Erörterung zeigt, daß alle rationale Kritik von einer gegebenen Gestalt ausgeht und selbst der Kritizismus noch von der gestaltzersetzenden Gestalt lebt. Das Verhältnis von Ideal und Gestalt darf nun freilich nicht so gedacht werden, daß das Ideal ein Abbild der tatsächlichen Gestalt ist. Dann würde es nicht über sie hinaustreiben, sie nicht unter Kritik stellen können. Sondern das Ideal ist der Ausdruck der aus den Spannungen einer gegenwärtigen Gestalt sich herausringenden werdenden Gestalt. Gestalt im geistig sozialen Sinne ist immer auch werdende Gestalt. Die fixiertesten gesellschaftlichen Gestaltungen haben in sich eine Kraft der Umbildung durch des Ideal, das immer einen Schritt weiter ist als sie selbst. Es handelt sich also nicht um die stets mangelhafte Angleichung der Wirklichkeit an das Ideal. Das Ideal einer Gesellschaft ist verwirklicht nicht in der Masse ihrer Glieder oder Verhaltungen, sondern in ihren symbolischen Einrichtungen, Vorgängen und Persönlichkeiten. In ihnen aber ist es auch wirklich erfüllt. Denn alle Erfüllung ist repräsentativ. Das ist das logische Verhältnis von Ideal und Erfüllung, nicht etwa eine mechanische Angeglichenheit. Bei einer solchen ließe sich schon deswegen nichts denken, weil das Ideal nie anschaulich gegeben, sondern immer nur durch Symbole hindurch gemeint ist.

Rationale Kritik ist Kritik der werdenden an der vergehenden Gestalt. Dieses ist ihre Konkretheit und ihre Macht. Dieses scheint aber auch ihre Zufälligkeit und Gleichgültigkeit zu sein. Denn das Sichablösen der Gestalten ist kein Vorgang, dessen Beobachtung oder Mitvollzug unbedingte Ernsthaftigkeit verdiente. Die rationale Kritik würde ihr innerstes Pathos verlieren, wenn sie nur im Namen der werdenden Gestalt spräche. In Wahrheit ist es auch nicht so. Die rationale Kritik enthält in sich das abstrakte Moment des Ideals überhaupt. Und dieses Element ist bei jedem

Messen an einem konkreten Ideal wirksam. Freilich ist es nicht offenkundig und greifbar wirksam. Es ist der Irrtum des Kritizismus, daß er meint, das abstrakte Element des Ideals, das was das Ideal zum Ideal macht, herausarbeiten und zu wirklicher Kritik benutzen zu können. Auf diese Weise aber entsteht die ohnmächtige kritizistische Kritik, der Ausdruck grundsätzlicher Auflösung. In der wirklich konkreten und darum vollmächtigen Kritik ist das abstrakte Moment des Ideals eingehüllt in das konkrete; es liegt in der Tiefe der konkreten Kritik und gibt ihr unbedingten Ernst. Aber es ist als solches nicht faßbar. Der Ernst der rationalen Kritik liegt in dem, was das Ideal zum Ideal macht, in der Qualität des Idealseins. Es ist aber nicht möglich, diese durch Abstraktion herauszuholen und an ihr die Wirklichkeit zu messen. Es gibt kein allgemeines abstraktes Ideal des Staates, der Ehe, der Architektur, der Methode. Aber in jedem Ideal, das sich kritisch erhebt, steckt als verborgener Ernst das Idealsein als solches, das zwar abstrakt formuliert, aber in dieser Abstraktheit nicht angewandt werden kann[1]).

In jedem lebendigen Ideal ist das Allgemeine des Ideals-Seins eingebettet in eine Konkretheit, die hinabreicht bis in die Vitalsphäre. Die Qualität der lebendigen Substanz ist in jedem Wesen verschieden. Die primitivsten Reaktionen auf die Außenwelt, selbst die Empfindung, sind mitbestimmt durch den gesamten vitalen Aufbau. Das Gleiche gilt von der seelischen und sozialen Konkretheit, die selbst wieder in Wechselwirkung steht mit der vitalen Gestalt. In jedes Ideal und damit in jede rationale Kritik gehen diese Wirk-

[1]) Das echte Ideal ist das Erschaute einer werdenden Gestalt. Die Verwirklichung des Ideals ist das Gewordensein der neuen Gestalt. Daß eine neue Gestalt geworden ist, zeigt sich an den strukturell tragenden Elementen; erst durch sie werden allmählich auch die Einzelvorgänge bestimmt.

lichkeiten ein. Der Ideal-Charakter ist eingeschlossen in die Tendenzen der lebendigen, seelischen, sozialen Substanz. Durch sie hat das Ideal seine Macht, hat die Kritik ihre gestaltende Kraft. Darauf beruht das Recht aller Versuche, den Geist vom Leben her, die Idealbildung vom sozialen und seelischen Sein her zu verstehen[1]). Die philosophische Durchformung dieser Richtungen ist freilich durch den unfruchtbaren Gegensatz verhindert worden, in den sie sich zum Kritizismus gestellt haben. Sie sind in einer unvollkommenen und philosophisch leicht widerlegbaren Fassung in das allgemeine Bewußtsein übergegangen und haben trotzdem eine starke, oft verhängnisvolle kritische und kritikhemmende Wirkung gehabt[2]). Erst ihr Zusammenschluß mit dem gereinigten kritischen Bewußtsein kann zu einer angemessenen Theorie der Idealbildung, sowie der rationalen Kritik und Gestaltung führen.

Der Idealcharakter, der verborgen in der Idealbildung wirkt, gibt dem Ideal seine Ernsthaftigkeit und gibt der prophetischen Kritik die Möglichkeit, sich mit der rationalen zusammenzuschließen, das konkrete Ideal aufzunehmen. Das aber setzt voraus, daß auch die prophetische Kritik auf einem Sein, einer religiösen Gestalt ruht, von der aus ihre Kritik ergeht. Hier erhebt sich nun die Schwierigkeit, daß das Sein, von dem aus die prophetische Kritik spricht, das „Jenseits von Sein und Freiheit" ist. Das aber ist nicht konkret faßbar, wie die lebendige Gestalt. Es gehört auch nicht dem Werden an, sondern es trägt in jeder Beziehung den Charakter des „Jenseits" an sich. Es darf

[1]) In größtem Format vom Sozialen her bei Marx, vom Seelischen her bei Nietzsche und der Tiefenpsychologie. Es ist nicht zufällig, daß nur von hier aus die Philosophie des 19. Jahrhunderts geschichtsbildend wurde.

[2]) Man denke an den Fanatismus, mit dem der Begriff der Ideologie häufig von orthodoxen Marxisten zur Entwurzelung gegnerischer geistiger Gebilde benutzt wird.

darum auch nicht mit den religiösen Gestalten und ihrem Wechsel gleichgesetzt werden. Die religiösen Gestalten gehören als solche durchaus der rationalen Sphäre an; und alles, was von dem Werden der Gestalt, von dem kritischen Ideal und von der Doppelseitigkeit des Ideals gesagt ist, gilt auch für sie. Auch die religiöse Wirklichkeit reicht nach der einen Seite bis ins Biologische[1]) und hat nach der anderen Seite den verborgenen allgemeinen Idealcharakter in sich. Jede Religion, jede religiöse Idealbildung und Kritik kann von hier aus verstanden werden. Aber damit ist ihre Intention noch nicht verstanden. Ihre Intention geht ja gerade hinaus über diese Sphäre der Verwirklichung, über das ganze Ineinander und Gegeneinander von Sein und Geist.

Wenn die prophetische Kritik aus einem Sein heraus spricht, so muß sie aus dem transzendenten Sein heraus sprechen, das als transzendentes zugleich der Wirklichkeit angehören muß. Das transzendente Sein als gegenwärtiges aber ist das Sein der Gnade. Die prophetische Kritik muß hervorbrechen aus einer Wirklichkeit der Gnade oder — um in der Analogie zu bleiben — aus einer Gestalt der Gnade[2]). Gestalt der Gnade — in dieser Zusammenstellung ist das Problem der religiösen Gestaltung beschlossen. — Bei der Bestimmung des Begriffes, der in jenen Worten zum Ausdruck kommen soll, sind zwei Abwege zu vermeiden. Der eine ist begründet in der Tatsache des Zusammenschlusses der prophetischen mit der rationalen Kritik, sofern dieses Zusammen als Gleichheit gedeutet wird. Er sucht demgemäß die Gestalt der Gnade in der vollkommenen

[1]) Die Religionspsychologie hat von jeher (Henophanes) diese Beziehungen aufs deutlichste herausgearbeitet.

[2]) Ich wähle dieses allseitigem Mißverständnis ausgesetzte Wort, um die Analogie zur rationalen Gestalt so plastisch wie möglich zum Ausdruck zu bringen. Der Sinn des Wortes kann nur aus allem Folgenden verstanden werden.

rationalen Gestalt. Erschautes Ideal und Begnadung werden verwechselt. Die Gnade wird hineingezogen in die Spannung von Sein und Geist. Die Kraft, jene Spannung durch ihr Erscheinen zu überwinden, wird ihr genommen. Der Ort der prophetischen Kritik wird verlassen. Der andere Abweg ist begründet in dem Gegenwartscharakter der Gnade, sofern dieser umgedeutet wird in einen Gegenstandscharakter. Die Gnade wird fixiert, greifbar, sie wird aufgefaßt als eine Wirklichkeit höherer Art, aber ebenso faßbar wie die übrige Wirklichkeit. Die Gestalt der Gnade wird zu einer Seins-Gestalt höherer Ordnung, z. B. zu einer Kirche, der die Verwaltung der Gnadensubstanz anvertraut ist[1]). Auf diese Weise wird die prophetische Kritik einer bestimmten Wirklichkeit gegenüber unmöglich gemacht. Unter dem Namen „Gestalt der Gnade" wird eine Seinsgestalt der Kritik entzogen. Ist aber die prophetische Kritik eingegrenzt, so ist auch die Gnade in ihrer Unbedingtheit gebrochen. Denn nun sind geistige Akte erforderlich, damit die fixierte Gnadengestalt wirksam werde. In bezug auf die Gnade gibt es Gesetze, die selbst nicht wieder Gnade sind, z. B. die sakralen Gesetze des Katholizismus, aber auch die Forderung der protestantischen Orthodoxie, den Zweifel an der Schrift oder an der reinen Lehre als schuldhaft zu unterdrücken.

Die Gestalt der Gnade ist keine rationale Idealgestalt, aber sie ist auch keine Seinsgestalt höherer Ordnung. In beiden Fällen wird der Gnadencharakter zerstört zugunsten des Gestaltcharakters. Daraus kann die Kosequenz gezogen werden, daß es nötig ist, auf die Gestalt der Gnade zu verzichten. So will es z. B. die „dialektische" Theologie. Aber es bleibt bei der Forderung. Auch sie kann nicht umhin, das Sein zu nennen, aus der ihre prophetische Kritik (oder

[1]) Dieses ist der eigentliche und scharf zu umgrenzende Begriff von „Supranaturalismus".

mehr in ihrem Sinn gesprochen, ihre theologische Formulierung prophetischer Kritik) ergeht. Nennt sie es aber, spricht sie z. B. vom „Heiligen Geist", so ist der Gedanke „Gestalt der Gnade" eingeschlossen. Er ist unvermeidlich, denn er ist die Voraussetzung der in Vollmacht (als Wort Gottes) gesprochenen Kritik.

Die Gestalt der Gnade ist die Gestalt dessen, was jenseits von Sein und Freiheit liegt, sofern es in der Spannung von Sein und Freiheit erscheint. Sie ist; und als Seiendes ist sie anschaubar. Aber sie ist als Erscheinung des Jenseits des Seins, und als solche ist sie unfaßbar, unfixierbar, ungegenständlich. Die Gnade ist Gegenwart, aber nicht Gegenstand. Sie ist wirklich in Gegenständen, aber nicht als Gegenstand, sondern als transzendentes Bedeuten eines Gegenstandes. Die Gestalt der Gnade ist Bedeutungsgestalt. Die Gestalt eines Heiligen ist auf der einen Seite Seinsgestalt, all das eingeschlossen, was zum geistig-leiblichen Dasein auch in idealer Vollendung gehört. Auf der anderen Seite bedeutet er etwas, was nicht gegenständlich in ihm nachgewiesen werden kann, was Sein- und Geist-transzendent ist, und was doch den eigentlichen Sinn, die Bedeutung seiner Gestalt ausmacht. Die Wirklichkeit kann Träger werden einer sie unbedingt überschreitenden Bedeutung. Wo sie das ist, da ist Gestalt der Gnade. Diese Möglichkeit ist die letzte, tragende und sinngebende Möglichkeit des Seins und sie ist, wo sie wirklich geworden ist, anschaubar. Das Heilige ist nicht unanschaulich. Aber es ist nicht gegenständlich. Das Heilige wird ungegenständlich angeschaut; es wird als transzendentes Bedeuten angeschaut. Der katholisch-protestantische Streit um die Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche ist von hier aus zu entscheiden: Die Kirche als Gestalt der Gnade ist anschaulich, aber sie ist nicht gegenständlich. In ihr kann das Jenseits von Sein und Freiheit geschaut werden als ihr

transzendentes Bedeuten, aber nicht als ihre empirisch-übernatürliche Qualität. Eine „unsichtbare" Kirche wäre keine Gestalt der Gnade. Sie hätte auch keine Macht der prophetischen Kritik. Nur sofern sie Gestalt der Gnade ist, kann sie in Vollmacht die Krisis verkünden. Wir sagen also: Die sichtbare Kirche ist ihrem Wesen nach Gestalt der Gnade, aber sie ist es nicht in greifbar gegenständlicher Form. Sie hat die Gestalt der Gnade nicht zur Verfügung. Sie kann kein System und keinen hierarchischen Anspruch darauf gründen. Sie hat sie in der Form des Bedeutens. — Bedeuten ist mehr als Hinweis. Das Hinweisende kann äußerlich bleiben zu dem, worauf es hinweist. Das Bedeutende ist geformt durch die Wirklichkeit dessen, was es bedeutet. Die Gestalt der Gnade ist mehr als Hinweis auf die Transzendenz. Sie ist Sichtbarwerden der „Herrlichkeit". Der Protest gegen die hierarchische Vergegenständlichung der Gestalt der Gnade in der Kirche durfte nicht zu einem Verbot werden, „die Herrlichkeit" der Kirche zu schauen[1]).

Das Verhältnis von Anschaulichkeit und Ungegenständlichkeit der Gestalt der Gnade kann auch als „Vorwegnahme" bestimmt werden. In „Vorwegnahme" liegt das zeitliche Bild einer kommenden völligen Inbesitznahme, Dieses zeitliche Bild ist die notwendige Symbolform alles eschatologischen Denkens; es kann nicht aufgehoben, sondern nur in seiner Direktheit gebrochen werden. Wird es aber — wenn auch als gebrochenes — benutzt, so kann die Gestalt der Gnade als Vorwegnahme dessen bezeichnet werden, was jenseits von Freiheit und Sein liegt. In diesem Sinne ist alle Mystik Vorwegnahme — freilich nur solange sie nicht Technik der Vorwegnahme ist. Denn als Technik

[1]) Analoge Tendenzen, zu einer Gestalt der Kirche zu kommen, s. im „Berneuchener Buch" und im „Alter der Kirche", herausgegeben von Rosenstock und Wittig.

gehört sie in die Spannung von Freiheit und Sein[1]). In diesem Sinne sind Visionen Vorwegnahmen — freilich nur solange man sich ihrer nicht „rühmt", d. h. sie nicht zum Gegenstand des Besitzes macht[2]). So ist das sakramentale Sterben und Auferstehen, der Geistempfang, die „Erkenntnis Gottes" und die „Liebe" als Qualität der „neuen Kreatur" eine Vorwegnahme, ein Teilhaben an der Gestalt der Gnade, das nie den Charakter des Besitzes annehmen kann[3]). Denn das liegt ja im Begriff der Vorwegnahme, daß es noch nicht genommen werden kann, daß es ein uneigentliches, ein bedeutungstragendes Nehmen ist, aus dem sich keine Vergegenständlichung entwickeln darf.

Es ist nun zu fragen, wie sich die Gestalt der Gnade zu den rationalen Gestalten verhält. Darauf ist grundsätzlich zu antworten: Die Gestalt der Gnade ist wirklich nur in rationalen Gestalten und zwar so, daß sie diesen einerseits eine Bedeutung verleiht, die über sie hinausgeht, andererseits sich mit der Eigenbedeutung der rationalen Gestalten vereinigt. Es liegt also dasselbe Verhältnis vor, wie bei der prophetischen Kritik, die über die Situation der rationalen Kritik hinausgeht und sie doch gleichzeitig in sich aufnimmt. „Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung", „der Geist führt in alle Wahrheit", d. h. die Gestalt der Gnade ist Erfüllung der rationalen Gestalten; aber nicht im empirisch erfaßbaren, sondern im vorwegnehmenden, bedeutungtragenden Sinne. Die Gerechtigkeit wird durch die Liebe, die Erkenntnis durch die Wahrheit nicht in ihrer eigenen Ebene verbessert oder vermehrt. Viel-

[1]) Der Streit über die Mystik kann durch die Unterscheidung von Mystik als Technik und Mystik als Gestalt der Gnade grundsätzlich entschieden werden. — [2]) Vgl. 2. Kor., 12.

[3]) Darin stimme ich Barth in seiner eschatologischen Deutung von 1. Kor., 13 zu. Barth übersieht nur, daß alles Reden von der eschatologischen Erfüllung erst möglich wird durch „Vorwegnahme" in der Gestalt der Gnade.

mehr erhalten sie eine neue Dimension, eine Dimension, die sich in den vorhandenen als ihr transzendentes Bedeuten darstellt. Die Gestalt der Gnade enthält die Gestalten der Gerechtigkeit und der Erkenntnis in sich. Aber sie steht nicht in der Spannung von Sein und Geist, in denen diese Gestalten wirklich sind. Sie steht jenseits dieser Spannung und zeigt — in Vorwegnahme — eine transzendente Gerechtigkeit, die nicht in dem Widerspruch erkämpft, eine transzendente Erkenntnis, die nicht dem Widerstrebenden abgerungen ist.

Die Verschiedenheiten der Gestalt der Gnade gehören der „religiösen Kultur" an. Sie stehen unter der Kritik, der rationalen und der prophetischen. Ja, sie sind der eigentliche Gegenstand der prophetischen Kritik. Denn gegen die Verwechslung von „Gestalt der Gnade" und „religiöser Kultur" zu kämpfen, ist das ständige Anliegen der prophetischen Kritik. Es ist die Vergegenständlichung der Gestalt der Gnade, die zu dieser Verwechslung treibt und die sich hier als der menschliche Versuch erweist, die Gnade zu benutzen, um der Kritik zu entgehen. Damit ist andererseits das Recht der religiösen Kultur zum Ausdruck gebracht. Sie ist der Inbegriff derjenigen Formen, in denen die rationale Gestalt ihr transzendentes Bedeuten ausdrückt, in denen sie durch Vorwegnahme den Charakter „Gestalt der Gnade" erhält. Die Existenzformen aller Kirchen und alles individuellen Frommseins haben diesen Sinn. Sie sind nicht für sich etwas. Sie sind nicht mehr, als die rationalen Gestalten; aber sie sind der Ausdruck für das transzendente Bedeuten, das in den rationalen Gestalten stattfinden kann.

Die Gefahr dieser Ausdrucksformen ist, daß sie unmittelbar die Gestalt der Gnade für sich in Anspruch nehmen. Die Gestalt der Gnade aber ist nicht an sie gebunden und kann erscheinen in rationalen Gestalten, die keine religiösen Ausdrucksformen tragen. Das Heilige kann erscheinen im Gewande der Profanität, obwohl dieses Gewand Verhül-

lung ist. Diese Möglichkeit ist durch ihr bloßes Vorhandensein Kritik des Anspruchs der religiösen Kultur, selbst Gestalt der Gnade zu sein. Das ist das Gewicht, die Bedrohlichkeit der Profanität für den religiösen Menschen. Sie zeigt ihm die Grenze der religiösen Kultur, sie zeigt ihm die Freiheit der Gnade von der religiösen Kultur. Damit ist freilich der profanen Kultur kein Vorrecht gegeben, denn ihre Gefahr ist es, die Gestalt der Gnade zu verleugnen zugunsten einer bloßen in sich geschlossenen Seins-Gestalt, ihre Gefahr ist es, in dem Sinne autonom zu werden, daß sie sich dem transzendenten Bedeuten entzieht. — Es liegt nun im Verhältnis von Sein und Jenseits des Seins, daß eine Seinsgestalt, die grundsätzlich die Gestalt der Gnade verneint, mit dem Verlust ihrer eigenen Gestalt bedroht ist. Wie die prophetische Kritik der rationalen ihr unbedingtes also transzendentes Gewicht gibt, so gibt die Gnade jeder rationalen Gestalt die Macht zu sein, d. h. teilzuhaben am unbedingten oder transzendenten Sein. Was nur in der Bedrohtheit, nur in der Spannung von Sein und Freiheit stände, wäre schlechthin ohnmächtig. Nur durch die verborgene Gegenwart eines Tragenden aus dem Jenseits von Freiheit und Sein hat die lebendige Gestalt Anteil am Sein. Darum ist in jeder lebendigen Gestalt ein Verborgenes von Gnade, das eins ist mit seiner Macht, zu sein. Freilich wird die lebendige Gestalt dadurch nicht zu einer Gestalt der Gnade. Denn sie bleibt in dem Widerstreit von Sein und Freiheit. Erst wo die Überwindung des Widerstreites erscheint, ist Gestalt der Gnade. Darauf aber ist das Leben jeder Gestalt gerichtet, das ist ihr Sinn, der erfüllt und der verfehlt werden kann. Die sich abschließende Autonomie führt zu Gestaltverlust, weil sie die Gestalt der Gnade verfehlt und damit grundsätzlich die Macht zu sein preisgibt. — Die Tendenz der Gestaltauflösung, auf deren Boden das abstrakte Prinzip der rationalen Kritik erfaßt

werden konnte, könnte also grundsätzlich gedeutet werden als ein Verfehlen und Vergeuden der Gnade. Die Verbindung des Protestantismus mit ihm ist der Konsequenz nach eine Verbindung mit Gnadenlosigkeit und Seinsohnmacht. In Wirklichkeit lebt natürlich auch diese Seinsgestalt von dem Erbe der Gestalt der Gnade, aus der sie hervorgegangen ist. Also der Kritizismus von der christlich-protestantischen Gestalt.

Eine Frage ist im Bisherigen unbeantwortet geblieben, die Frage nämlich, wie es zum Wechsel der Gestalt der Gnade kommt, also zur Erscheinung des Jenseits von Sein und Freiheit in verschiedenen Seinsgestalten. Die Antwort ist gegeben durch das Verhältnis von Kritik und Gestalt. Die Verwirklichung der Gnade ist gebunden an die Art ihrer Einigung mit der prophetischen Kritik. In dem Maße und in der Art, mit der die prophetische Kritik den Charakter einer Seinsgestalt bestimmt, kann sich die Gnade in ihr verwirklichen. Das ist natürlich kein zeitliches Nacheinander. Auch hier gilt, daß das Prius der Kritik die Gestalt ist. Aber das Verständnis einer Gestalt der Gnade ist gegeben durch das Verhältnis von Gnade und Kritik in ihr. Zuletzt handelt es sich immer darum, inwieweit die Gnade benutzt wird, um sich der radikalen prophetischen Kritik zu entziehen. Oder mit einem anderen Begriff, inwieweit die Gestalt der Gnade dämonisiert ist. Der antidämonische Kampf der prophetischen Kritik ist maßgebend für die Gestalt der Gnade, für die Art des Erscheinens des Jenseits von Sein und Freiheit im Sein. Von hier aus ist es möglich, den Wandel der Gestalten der Gnade und dadurch indirekt den Wandel der historischen Gestalten überhaupt zu verstehen[1]). Von hier aus ist auch das Besondere des protestantischen Prinzips zu erfassen.

[1]) Vgl. dazu meine Schrift „Das Dämonische, Versuch einer Sinndeutung der Geschichte".

b) Protestantische Gestaltung

Die Gnade ist das Prius der Kritik. Aber jede Form, in der die Gnade erscheint, muß selbst unter der Kritik stehen, d. h. die Gnade darf nicht gegenständlich gemacht werden. Diese Beschreibung ist selbst der protestantischen Grundhaltung entnommen. Das gilt nun freilich auf den historischen Protestantismus gesehen, nur für das Negative, die Ablehnung sowohl der katholischen Vergegenständlichung als auch der autonomen Profanisierung der Gnade. Das Positive, das im Folgenden gegeben ist, soll ein Versuch sein, aus der gegenwärtigen Lage vom protestantischen Prinzip her das Problem neu zu sehen und zu lösen. Denn die positive Lösung des Protestantismus ist zerbrochen und hat den Protestantismus an die Grenze des Zerbrechens getrieben.

Die Gestalt der Gnade, die der Protestantismus bestehen ließ nach Zerschlagen aller übrigen Gestalten, ist die Schrift. In ihr fand sich die Einheit von prophetischer Kritik und religiöser Gestalt in vollkommener Form. Und die Berufung auf sie schien jede sakramentale Vergegenständlichung unmöglich zu machen. Es ist bekannt, und hinlänglich kritisiert, wie dennoch an dieser Stelle eine neue Vergegenständlichung entstand und damit die Kirche vermittels der reinen Lehre die Gestalt der Gnade fixierte. Der reine Bedeutungscharakter, die Vorwegnahme der Gnadengestalt wurde nicht deutlich. Daraus folgte naturgemäß ein Besitzanspruch auf Wahrheit, der sich der prophetischen Kritik entzog und verhältnismäßig früh der rationalen Kritik zum Opfer fiel.

Ein weiteres Problem ergab sich aus der Notwendigkeit der Vergegenwärtigung der Gestalt der Gnade. Denn nur als gegenwärtige ist die Gnade wirklich Gnade. Und dieses Problem war das schwerste für den Protestantismus. Er be-

fand sich in einer sehr anderen Lage als das erste Christentum: In der spätantiken Menschheit waren religiöse Formen vorhanden, an denen in und mit der prophetischen Kritik die neue Gestalt der Gnade erscheinen konnte: Der jüdische Gedanke des Gottesvolkes, das die Verheißung hat, und die hellenistischen Sakramentsreligionen, die durchweg über die alten dämonisierten Formen des Heidentums hinausstrebten. Das Christentum vollzog schon im Neuen Testament die Verbindung der ursprünglichen Verkündigung mit diesen Formen zu der religiösen Gestalt, die sich im Katholizismus darstellt. Und zwar vollzog sie diese Verbindung fast unbewußt mit ungebrochener Selbstverständlichkeit, wenn auch immer unter der Kraft der radikalen prophetischen Kritik. Dem Protestantismus stand ein derartiges Aufnahmefeld für die Verkündigung der Gnade nicht zur Verfügung. Und die älteren Formen waren durch die Entwicklung der katholischen Kirche dämonisiert[1]). So wäre der Protestantismus rein im Protest geblieben, d. h. er hätte sich als Wirklichkeit aufheben müssen, wäre nicht im Katholizismus selbst eine neue Möglichkeit erwachsen. Es ist die Laïsierung des mönchischen Ideals der Seelenformung, an das der Protestantismus anknüpfte. Hier war unter Preisgabe der sakramentalen Vergegenständlichung des Heiligen die Gestalt der Gnade in das Zentrum der sittlich ringenden Persönlichkeit gestellt. Aus dieser Haltung entsprang der Protest Luthers gegen das ganze System der hierarchischen Vergegenständlichung der Gnade, das mönchisch-asketische Ideal als solches eingeschlossen. Heilige Gestalt wäre, wenn es sie gäbe, die Gemeinschaft von Persönlichkeiten, die in vollkommener Liebe und Wahrheit stehen. Eine Heiligkeit, die an der unbedingten Forderung vorbeigeht, ist dämonisch. Die prophetische Kritik verbindet sich mit der sitt-

[1]) Zur Schilderung dieser Entwicklung vgl. meinen Aufsatz: „Rechtfertigung und Zweifel", Gießen 1924.

lich-rationalen. Eben damit aber wird der Gestalt der Gnade die Grundlage entzogen. Der katholische Heilige ist heilig abgesehen von seiner persönlich-sittlichen Vollendung. Er repräsentiert als Träger eines Bedeutungsgehaltes das Heilige, das „Jenseits von Sein und Freiheit". Der Protestant ist heilig, nicht weil er eine Gestalt der Gnade bedeutet, sondern weil er die Vergebung der Sünden empfängt. Er ist heilig in der Unheiligkeit. Heiligkeit auf die Menschen angewendet wird zu einer Paradoxie, also zu keiner Gestalt. Die Gnade ist ein Urteil, keine anschauliche Wirklichkeit. Die prophetische Kritik, in Einheit mit der sittlich-rationalen läßt eine Gestalt der Gnade nicht zu. Es entsteht aber eine andere Gestalt von unabsehbarer geschichtlicher Wirksamkeit: Die heroische, der Grenzsituation des Menschen bewußte, sich ständig der prophetischen und sittlich-rationalen Kritik unterstellende Persönlichkeit. Ihr Ernst, ihre Würde, ihre große Majestät — wie es von Kalvin heißt — ist darin begründet, daß sie es verschmäht, sich die Tiefe der prophetischen Kritik durch eine gegenständliche Gestalt der Gnade verdecken zu lassen. Aber diese Größe ist zugleich ihre Gefahr. Denn es ist fast unvermeidlich, daß bei dem Fehlen einer heiligen Gestalt die rationale Gestalt der sittlichen Persönlichkeit an die entscheidende Stelle tritt, und die rationale Kritik die prophetische in sich aufsaugt. Dann ergibt sich leicht eine Verbindung mit dem humanistischen Persönlichkeitsideal, und die Profanisierung ist vollendet. Es fehlt die Gegenkraft einer heiligen Gestalt anschaulicher, wenn auch nicht gegenständlicher Art. Damit verliert dann auch das Heroische seine Wurzel, und in der weiteren Entwicklung erfolgt ein allseitiger Zusammenbruch der Persönlichkeitsgestalt in Wirklichkeit und Ideal[1]).

[1]) Die Schilderung dieses Zusammenbruchs habe ich versucht in dem Vortrag: „Die Überwindung des Persönlichkeitsideals", Logos 1927, Heft 1.

Die klare Konsequenz dieser Entwicklung wird ständig aufgehalten durch die Tatsache, daß auch auf protestantischem Boden die Gestalt der Gnade nicht ganz entschwunden war. Sie ist ja Voraussetzung der prophetischen Kritik, konnte also nicht wirklich fehlen, wo diese lebendig ist. Der Protestant ist heilig um des Urteils willen, das über ihn ergeht, aber doch nur, sofern er dieses Urteil auf sich bezieht, d. h. sofern er glaubt. Glauben aber ist nur möglich durch den „heiligen Geist", also in einer Gestalt der Gnade. Die Konsequenz dieses Gedankens zieht die Theologie der Frömmigkeit vom Vor-Pietismus der Reformationszeit bis zur Gemeinschaftsbewegung der Gegenwart. Zweifellos ist damit ein unentbehrliches Element jeder existierenden Religion gewahrt und wenigstens die Andeutung einer Gestalt der Gnade gegeben. Die Geschichte der protestantischen Frömmigkeit zeigt, wie stark selbst noch dieser Rest gewirkt hat, wenn auch fast durchweg neben der offiziellen Kirche und in vielfacher Analogie zum Katholizismus. Seine radikale Auflösung durch Ritschl ist die andere Seite der Tatsache, daß in Ritschl die Aufsaugung der prophetischen Kritik durch die rationale vollzogen und die Gestalt der Gnade durch die Idealgestalt eines Reiches sittlicher Persönlichkeiten verdrängt war. — Der entscheidende Unterschied zwischen der pietistischen und katholischen Idee der Heiligkeit ist der, daß bei der pietistischen in Einheit mit dem übrigen Protestantismus alles auf die Subjektivität der Frömmigkeit ankommt. Das objektive Sein des Heiligen in irgendeinem Sinne wird auch hier nicht erreicht. Die Frömmigkeit bleibt in der Spannung von Sein und Geist. Sie erscheint nicht aus dem Jenseits von beiden. Und darum ist auch sie geneigt, zu profanisieren, von einer rationalen Gestalt aufgesogen zu werden. Sie ist geneigt, überzugehen in ein ästhetisches Weltgefühl, das sich der Sphäre des sittlichen Ringens überlegen weiß. Auch in dieser Form der

Persönlichkeitskultur hat der Protestantismus gestaltende Wirkungen von größtem historischem Ausmaß gezeitigt[1]). Aber sie führen schließlich zu jener Entleerung der in sich schwingenden Subjektivität, die weithin das Kennzeichen ästhetisch gefärbten Weltgefühls wurde.

Daraus ergibt sich ein Überblick über die gestaltenden Kräfte des Protestantismus. Sie werden vielfach unterschätzt, weil sie nicht so einfach zu fassen sind wie die des Katholizismus. Die Schwierigkeit, sie zu fassen, liegt in Folgendem: Der Protestantismus kennt keine faßbare Gestalt der Gnade wie der Katholizismus. Er ist deswegen in der ständigen Gefahr, zu profanisieren. Und es ist überaus schwierig, in der modernen autonomen Kultur die vom Protestantismus bestimmten Elemente von den übrigen zu scheiden. Und doch ist es möglich, sobald man erkennt, daß die Gestaltung des persönlichen Lebens, sei es im Sinne der sittlichen Persönlichkeit, sei es im Sinne frommen Erlebens, das eigentliche protestantische Gestaltprinzip ist. Dann wird sowohl die bürgerliche wie die romantische Persönlichkeit in ihrem protestantischen Charakter offenbar. — Der Protestantismus hätte nie Wirklichkeit sein können, wenn er nicht solche gestaltende Kraft gezeigt hätte. Und er hätte nie an die Grenzen seiner Existenz getrieben werden können, wenn nicht diese seine Gestalten von innen her der Auflösung verfallen wären. Aber noch in dieser Auflösung zeigt sich die Größe und der Heroismus seines Gestaltprinzips.

Deutlicher, aber weniger bedeutungsvoll ist die Kraft seiner Gestaltung in der spezifisch religiösen Sphäre, also

[1]) Am symbolkräftigsten Schleiermacher. Die katholische Romantik unterscheidet sich von der protestantischen dadurch, daß sie um Wiederherstellung der greifbaren Gestalt der Gnade ringt und darum sofort kirchlich hierarchische Auswirkungen hat. Die protestantische Romantik wirkte auf Bewegungen der subjektiven Frömmigkeit, in Sonderheit die Erweckung, die kirchlich schließlich unfruchtbar blieb.

in der Setzung von Formen, in denen sich die Gestalt der Gnade unmittelbar ausdrückt. Solche Formen hat er nicht geschaffen, denn ihm fehlte die Gestalt der Gnade, für die sie zu schaffen sinnvoll gewesen wäre. Seine Zurückhaltung auf diesem Gebiet ist seine Größe. Daß es zu keiner völligen Zurückhaltung kam und kommen konnte, ist in dem Gesetz begründet, daß die Gestalt das Prius der Kritik ist. Und so wurde aus dem katholischen Material das ausgewählt, was geeignet war, die prophetische Kritik und die Verkündigung der Gnade in der Schrift an den Einzelnen zu übermitteln. So entsteht die Gemeinde, die die in der Schrift gegebene „reine Lehre" an den Einzelnen weiter zu geben hat, die Gemeinde also, deren eigentliche Aufgabe die Predigt und die katechetisch-liturgische Hinführung zu dem Inhalt der Predigt ist. Die Gemeinde aber als anschaubare Gestalt der Gnade tritt kaum in das Bewußtsein des Protestantismus. Und damit ist ihm die eigentliche Kraft der religiös-kulturellen Gestaltung genommen. (Dennoch ist auch diese gebrochene Gestaltung als ständig aktuelle Gegenhaltung gegen die katholische Vergegenständlichung der Gnade von ungeheurer geschichtlicher Bedeutung gewesen.) Von hier aus wird die Abnahme seiner Anziehungskraft unmittelbar verständlich. Es ist der Einzelpersönlichkeit auch ohne Dazwischentreten der kirchlichen Verkündigung jederzeit möglich, den Schriftinhalt auf sich zu beziehen. Und das gilt bedingungslos, sobald der Schriftinhalt selbst nur noch vom autonomen Standpunkt aus verstanden wird. Dann treten die Führer der autonomen Kultur, die schöpferischen Träger des Geisteslebens, an die Stelle der kirchlichen Verkündiger. Wo aber das Bedürfnis geblieben ist, sich unter ein objektives Wort der Schrift zu stellen, da erwartet man doch wieder das Entscheidende von der Subjektivität des Predigers, und hebt damit den objektiven Sinn des Hörens auf. Es wäre aussichtslos und verfehlt,

wollte man versuchen, durch Mittel, die der rationalen Gestaltung angehören, ästhetische oder gesellschaftliche, die protestantische Kirche neu aufzubauen. Entweder ist sie eine Gestalt der Gnade, dann hat sie ihren Sinn in sich, oder sie ist es nicht, dann kann sie durch fremde Sinngebung sich nicht stärken.

Mit dieser Alternative ist nun die aktuelle Frage formuliert: Kann der Protestantismus trotz der entschlossenen Durchführung der prophetischen Kritik, die er nicht abschwächen darf, ohne sich selbst aufzugeben, Wirklichkeit werden in einer Gestalt der Gnade? Die grundsätzliche Antwort darauf ist schon gegeben durch die Herausarbeitung eines protestantischen Sinnes von „Gestalt der Gnade". Und aus dieser grundsätzlichen Antwort lassen sich weitere ableiten, die alle Gebiete der Theologie, namentlich der systematischen und praktischen betreffen. Nur einiges kann an dieser Stelle angedeutet werden. — Die Gestalt der Gnade aus dem Geist des Protestantismus ist keine gegenständlich fixierbare Gestalt. Das hat zwei grundlegende Folgen. Einmal diese: Das Verhältnis der Gestalt der Gnade zu den profanen Gestalten kann nicht durch eine gegenständliche Abgrenzung vollzogen werden. Sie geht quer durch die Profanität hindurch. Die Formen der religiösen Kultur, in denen die Gestalt der Gnade lebt, sind Formen, in denen die Profanität den Charakter des transzendenten Bedeutens, die Vorwegnahme des Jenseits von Sein und Freiheit annimmt. Diese Formen bleiben demgemäß in strenger Korrelation zur Profanität. Sie schaffen kein Sondergebiet, keine religiöse Sphäre, die gegenständlich abgegrenzt wäre, kein sanctum oder sanctissimum gegenüber dem profanum. Die Aufhebung des Gegensatzes von heilig und profan liegt im tiefsten Grunde des protestantischen Prinzips und ist die erste und entscheidende Folge, die sich aus dem prophetischen Protest gegen die Vergegenständlichung der Gnade

ergibt. Sie ist seine Größe und, wie gezeigt, seine Gefahr. — Die Aufhebung einer besonderen Sphäre des Heiligen ist nicht etwa aufzufassen als romantische Weihung der sich abschließenden autonomen Kultur. Der Protest gegen diese liegt in jeder religiösen Haltung und er kann nicht anders zum Ausdruck kommen als dadurch, daß besondere Formen über und neben die Kultur gestellt werden. Die Gestalt der Gnade kann verhüllt sein, aber sie muß doch durchscheinen. Auf der anderen Seite müssen jene Formen zeigen, daß ihr „Über" und „Neben" ein Über und Neben des Bedeutens, der Vorwegnahme, nicht des gegenständlichen Seins ist. Die religiösen Erkenntnisaussagen z. B. dürfen sich nicht geben als Aussagen über eine höhere Gegenstandswelt, sie sind vielmehr Aussagen, in denen das transzendente Bedeuten aller Gegenstände einen gesonderten Ausdruck finden. Die Gemeinde darf sich nicht auffassen als eine höhere soziologische Form über dem sonstigen gesellschaftlichen Leben, sondern als gesonderter Ausdruck des transzendenten Bedeutens der soziologischen Gebilde. Der gesonderte Ausdruck fordert freilich Setzung besonderer Gegenstände, besonderer soziologischer Gruppen. Das ist nicht zu vermeiden, wenn die Gestalt der Gnade wirklich Gestalt sein soll. Entscheidend aber ist, daß diese Sonderungen nicht vorgeben, selbst etwas zu sein im Unterschied von den profanen Seinsgestalten, daß sie vielmehr nur Träger von deren transzendenter Bedeutung sein wollen. Also nicht Auflösung der Kirche in die sozialen Gebilde, nicht Auflösung der religiösen in die profane Erkenntnis, sondern eine solche Kirche, in der die sozialen Gebilde die Darstellung ihres transzendenten Bedeutungsgehaltes, die Vorwegnahme ihres Stehens im Jenseits von Sein und Freiheit anschauen; und eine solche religiöse Erkenntnis, in der die profane Erkenntnishaltung den transzendenten Sinn ihrer im Kampf stehenden Wahrheit vorwegnehmend

anschauen kann. In der Kirche erscheint die neue Dimension des Lebens, die Dimension ihrer Transzendenz, nicht ein unbedingten Anspruch erhebendes Gebilde der gleichen Dimension. Die Macht der Kirche ist die Macht dessen, durch das die Gestalten des Lebens zur Erkenntnis und Verwirklichung ihres transzendenten Sinnes getrieben werden. Das geschieht durch prophetische Kritik, in der die rationale enthalten ist, und es geschieht durch vorwegnehmende Verwirklichung von Gestalten, geistigen und sozialen, in denen sich die transzendente Bedeutung des geistigen und sozialen Gestaltens ausdrückt. Aber weder durch die Kritik, noch durch die Gestaltung darf die Kirche in die Auseinandersetzung der geistigen und sozialen Mächte auf die gleiche Ebene geraten. Die Kirche ist nicht Partei, auch dann nicht, wenn sie das Anliegen einer Partei in ihre prophetische Kritik aufnimmt und in ihrer transzendenten Bedeutung offenbar macht, auch dann nicht, wenn sie in ihrer vorwegnehmenden Gestaltung einer rationalen Gestalt sich annähert. Ihr Konkretwerden, ihr Gestaltwerden ist nie eindeutig Entscheidung für eine konkrete Seinsgestalt. Sondern auch da, wo eine Entscheidung vorliegt, meint sie in der bejahten Seinsgestalt das transzendente Bedeuten, nicht die Seinsgestalt als solche[1]).

Die zweite grundlegende Folge, die sich aus der Vergegenständlichung der Gestalt der Gnade ergibt, ist ihr Verhältnis zum Werden der Gestalten, zur Geschichte. Eine Gestalt der Gnade, die gegenständlich fixiert ist, enthebt die Formen,

[1]) Dieses ist der Grund für die viel kritisierte Zweideutigkeit des religiösen Sozialismus, wie er z. B. in den „Blättern für religiösen Sozialismus" vertreten war. Diese Zweideutigkeit liegt schon im Namen. Sie ist nur verständlich aus dem Verhältnis der Gestalt der Gnade zu dem Werden der konkreten Gestalten. Von hier aus gesehen aber ist sie notwendig und entspricht der Zweideutigkeit, in der jede Verwirklichung steht vor dem Jenseits von Sein und Freiheit.

in denen sie erscheint, die rationalen Gestalten, die sie in sich aufnimmt, dem Wechsel. Sie muß, wie es die katholische Kirche tut, ein bestimmtes rationales Ideal, etwa den Thomismus, mit der Gestalt der Gnade identifizieren. Um das zu können, muß sie die ideale Sphäre statisch denken, als System einmal zu erfassender Wesenheiten, deren prinzipielle Erfassung nicht überboten werden kann. Demgemäß bedeutet auf diesem Boden die Geschichte nichts Entscheidendes. Die Möglichkeit des Wesenhaft-Neuen schlummert nicht in ihr. Denn das Wesenhafte ist außergeschichtlich und überzeitlich. Für die protestantische Entgegenständlichung der Gnade ist die Wesens-Sphäre dynamisch; in ihr wird das Neue gesetzt. Die Geschichte ist der Ort der Wesenheiten. Die Idee steht im Historischen, nicht jenseits seiner. Die Gestalt der Gnade ringt ständig um Verwirklichung in den wechselnden historischen Gestalten. Sie ist auf den Weg angewiesen, der zwischen Fixierung und Preisgabe ihrer selbst mitten hindurchführt. Die Gestalt der Gnade ist lebendige, ringende Gestalt. Und doch ist in jedem Augenblick ihrer Verwirklichung das anschaubar, was jenseits des Ringens steht. Die Vorwegnahme, das transzendente Bedeuten bleibt. Aber die rationale Gestalt, in der die Gestalt der Gnade erscheint, wechselt. Die Gestalt der Gnade als lebendige Gestalt und damit die Geschichte als Ort der Wesensverwirklichung: Das liegt im protestantischen Prinzip beschlossen und muß aus ihm herausgeholt werden. Die Idee des „Kairos" als erfüllte Zeit oder Verwirklichung der Gestalt der Gnade in einem neuen Wesen, ist der Versuch, diese Seite des protestantischen Prinzips deutlich zu machen[1]).

Ist der Gedanke einer Gestalt der Gnade im Protestantismus aufgenommen, und irgendwie zur Wirklichkeit ge-

[1]) Vgl. dazu die ausführliche Darlegung in Kairos Bd. 1 „Kairos und Logos" von mir und „Phänomenologie und Geschichte" vor H. Siegfried.

bracht, so ist damit gleichzeitig der protestantische Personalismus überwunden; und zwar gilt das sowohl nach der seelischen wie nach der gesellschaftlichen Seite. Die Gnade als anschauliche Wirklichkeit ist nicht denkbar in der aktuellen Entscheidungssphäre des Persönlichkeitszentrums. Sie kann wirklich sein nur in dem schon Entschiedenen, in dem Sein, dem seelischen und sozialen, das die Persönlichkeit trägt und bestimmte Entscheidungen ermöglicht. Das schon Entschiedene und Erfüllte, die Vorwegnahme des „Eschaton" im Sein ist der Ort, an dem die Gestalt der Gnade erscheint. Daraus ergibt sich, daß die Gestaltung der sozialen, seelischen, ja biologischen Schicht des Daseins ein dringliches Anliegen der protestantischen Gestaltung wird; aber freilich so und nur so, daß das Persönlichkeitszentrum im religiösen Verhältnis niemals ausgeschaltet werden darf. Denn in ihm wird gehört die radikale, alle Sicherungen seelischer und sozialer Art wegschlagende prophetische Kritik. Notwendig aber ist, daß die Isolierung der heroischen wie der frommen Persönlichkeit gegen die eigene seelische Schicht und gegen das Stehen im sozialen Schichtaufbau durchbrochen wird. Wie die Gestalt das Prius der Kritik ist, so ist die seelische und soziale Gestalt das Prius der personalen Entscheidung. Der religiöse Sozialismus, dem eine religiöse Tiefenpsychologie parallel gehen müßte und z. T. schon geht, bemüht sich in gleicher Weise um die Vorbereitung einer protestantischen Gestalt der Gnade. Die Umwälzungen, die hier notwendig und auf dem Wege sind, übertreffen alles weit, was in der gegenwärtigen Lage gesagt werden kann. Denn ernsthaft kann nicht mehr gesagt werden, als das seelische und soziale Sein zuläßt.

Wird nun gefragt, warum das protestantische Prinzip maßgebend sein soll für die Gestalt der Gnade, auf deren Werden wir vielleicht schauen dürfen, so ist zu antworten: Die katholische Welt hat den Schritt nicht gemacht, den die

protestantische gemacht hat, den Schritt zur Entgegenständlichung des Heiligen und den Schritt zur persönlichen Entscheidung. Diesen Schritt muß sie machen; sie kann an ihm nicht vorbei. Sie braucht nicht die Wege des Protestantismus mitzugehen; aber sie muß diesen Schritt machen, den entscheidenden des ganzen Weges. — Auch die autonome Kultur ist als solche dem Werden einer Gestalt der Gnade nicht geöffnet. Denn ihr fehlt die lebendige Beziehung zu der Sphäre des transzendenten Bedeutens. Nun gibt es freilich keine durchgeführte profane Wirklichkeit. Vielmehr sind allenthalben so starke Elemente der Erschütterung wirksam, daß vielleicht auf profanem Boden der Schritt zu einer neuen Erscheinung der Gestalt der Gnade eher vorbereitet ist, als im kirchlichen Protestantismus, der noch immer weitgehend auf seiner vergangenen Gestalt ruht. Wäre es so, so müßte an den Protestantismus in gleicher Weise die Forderung gestellt werden, den Schritt zu machen, der über seine alte Form hinausführt, wie an den Katholizismus die Forderung gestellt ist, den Schritt zu machen, den der Protestantismus vorangegangen ist. Wegbereitung, d. h. vor allem Nichthinderung einer Gestalt der Gnade, die geeint ist mit der radikalen prophetischen und der konkreten rationalen Kritik, Wegbereitung aus dem Geist des „Kairos" und damit aus dem Prinzip des Protestantismus: Das ist die Aufgabe, die vor uns steht und die in gleicher Weise gestellt ist der autonomen Kultur wie den christlichen Kirchen.

ERSTE ABTEILUNG

DAS PROTESTANTISCHE PROBLEM IM AUFBAU DER EVANGELISCHEN KIRCHEN

ERNST LOHMEYER

KRITISCHE UND GESTALTENDE PRINZIPIEN IM NEUEN TESTAMENT

Darf man von Kritik und Gestaltung des Glaubens sprechen? „Wenn ich nur Dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde", lautet ein alttestamentliches Psalmwort, und Augustin hat in berühmten Worten gebetet: „Unruhig ist unser Herz, bis es ruhet, Gott, in Dir." Glaube ist also mächtig, Gottes Vollendung in ruhevollen Händen und Herzen zu halten; was weiß er dann von der Schärfe einer Kritik und der Mühe einer Gestaltung? Er ist reine und lautere Hingabe; und alle Kritik ist Abweisung und alle Gestaltung lebendige Behauptung. Und was könnte der Glaube kritisieren und was gestalten? Wo er sich rein an Gott gebunden weiß, da wird alles Gegebene zu dem durchsichtigen Schleier, hinter dem er Gottes Hand mächtig und gelassen walten sieht; und in solchem Anblick schweigt jede Kritik und versinkt jede Lust der Gestaltung. Und dennoch hat man ein Recht, gerade von der kritischen und gestaltenden Macht des Glaubens zu sprechen. Denn wenn er nichts mehr nach Himmel und Erde fragt, so ist gerade durch seine begnadete Fülle alles, was Himmel und Erde birgt, „kritisch" geworden; es ist einer absoluten Kritik unterworfen, ist gewogen und zu leicht befunden. Und die Ruhe des Herzens in Gott, ist sie nicht das Maß und der Sinn aller Gestaltung? Alle Gestalt drängt nach ruhender Vollendung, und ist der Glaube mächtig, sie zu schenken, so ist er auch die alleinige Macht, Menschenherzen zu formen und zu gestalten.

So spricht denn der Glaube ein eigentümliches Ja und Nein zu allem Gegebenen und ist in solchem unlöslich

verbundenen Ja und Nein aller Kritik und Gestaltung fern und zugleich unmittelbar nah. Nirgends wird diese eigentümliche Doppelheit deutlicher als dort, wo man die Frage nach den kritischen und gestaltenden Prinzipien im Neuen Testament stellt. Vielleicht ist der urchristliche Glaube kritisch zu nennen, kritisch freilich in einem bisher unerhörten Sinne; denn er mißt alles Bestehende und Geschehende an dem einen und einzigen Maßstabe, der er selber ist, und kennt darum nichts, was vor ihm bestehen könnte. Aber wenn von solcher absoluten Kritik keine Gestalt und Macht unbetroffen bleibt, wo bleibt da ein Stoff, der einer Gestaltung noch würdig wäre? Welcher Kosmos könnte noch aus dieser dem Chaos überantworteten Welt entstehen, es sei denn der eine, der er selber ist? Aber in ihm selbst ist alles gestaltet und nichts mehr zu gestalten. Denn dieser Glaube ist Maß und Wirklichkeit, Form und Gehalt aller Gestaltung, und keine Prinzipien bedingen und bestimmen ihn, sondern in dieser einen geschichtlichen Tatsächlichkeit ist er völlig und rein das Prinzip seines Daseins. Dennoch hat eben dieses Urchristentum in jähem Stoße die Krisis der antiken Welt gefördert, wenn nicht herbeigeführt, hat kommenden Zeiten und neuen Ländern die gültige Gestalt verliehen und hat dieses Werk gerade durch die reine Macht seiner religiösen Prinzipien vollbracht. Es hat den Geist der Antike überwunden und ein neues Daseins- und Lebensgefühl geweckt und geprägt, das die Jahrhunderte überglänzende Gestalt Augustins zum ersten Male klassisch groß darstellt; und seine Klassizität steht in dem Lichte jener Gestalten des Neuen Testamentes, von deren Fülle alles empfangen zu haben er immer wieder bekennt. In solcher Perspektive wird die Frage nach den kritischen und gestaltenden Prinzipien im Urchristentum zunächst zu einer Frage nach den geschichtlichen Gründen und Hintergründen, aus denen es seine weltüberwindende Macht genährt hat; aber

sie ist damit auch die Frage nach dem bleibenden sachlichen Gehalt seines Glaubens.

I

Es ist wohl nicht oft beachtet und kann doch nicht verborgen bleiben, daß das vorchristliche Altertum kein größeres und heroischeres Beispiel religiöser Kritik und Gestaltung gesehen hat als das Judentum. Sein Dasein, unter dem Haß einer ganzen Welt und in dem Stolz eigener Genüge gefristet, ist eine unablässige Kritik an allen Werten und Gütern, mit denen der Strom hellenistischer Bildung und Kultur die Völker des vorderen Orientes überflutete; es ist diese Kritik auch dort, wo es sich ihrem Einfluß zu öffnen scheint. Fremden Auges und fremden Sinnes wandelt der Jude durch alle Ereignisse, die seine Zeit und seine Welt erschüttern, nutzend, was sie ihm bieten, und im eigenen Innern verschließend, was er ihr zu geben und in ihr zu gestalten vermöchte. Denn seine Kritik, allem Fremden gegenüber öfter durch stilles Hinwegsehen als durch scharfes Zusehen, durch beredtes Schweigen als durch lautes Reden geübt, ist nur die nach außen gewendete Seite einer tieferen Kritik, der das eigene Dasein, die Geschichte des Volkes wie das Dasein des Einzelnen stets unterworfen ist. Das Judentum lebt wie andere Völker in dem Stolz auf altes Erbe und Herkommen; aber es kann aus diesem Grunde nicht wie jene, zu Genuß und Tat freudig drängend, sein geschichtliches Leben gestalten, sondern sieht in allem Herkommen nur die unabweisbar dringliche Pflicht zu neuer und immer wieder neuer Tat; und in ihrer Folge gestaltet sich nichts, sondern alles Geleistete ist nur wie ein Tropfen im Meere des noch zu Leistenden. Wohl kennt es eine Kontinuität seiner Geschichte und hängt ihr mit inbrünstiger Ehrfurcht an; aber was es besitzt, das besitzt es nicht aus der Macht seiner oder seiner Väter Werke. Es steht in jedem

Augenblick wie vor dem Chaos, beladen mit der unendlichen Aufgabe, es zum Kosmos zu gestalten; und kein Geist Gottes schwebt gnadenvoll über den Wassern, sondern vor ihm steht fordernd und verheißend das Gesetz Gottes. Dieses göttliche Gesetz ist das Prinzip jeder Kritik an eigenem wie an fremdem Dasein; vor seiner unbedingten und unumschränkten Gültigkeit, die über allem Gültigen sich wölbt wie über der Erde der Himmel, sinken alle geschichtlichen Werte aller Völker, und der Bau der stolzesten Macht und der Gipfel der höchsten Kultur wird zu einem wandelbaren und vergänglichen Menschenwerk. Dieses göttliche Gesetz ist auch die einzig mögliche und die einzig wirkliche Gestalt. Denn was hier allein Gestalt zu heißen würdig ist, wächst nicht aus menschlichem Drängen und Treiben hervor, sondern entspringt, vollendet wie dem Haupte des Zeus die Göttin Athene, der einmaligen und ewigen Tat Gottes; es ist Satzung dieses Gesetzes, das diesem Volke anvertraut, seine Existenz mit nie gestörten Gnaden und nie gesehenen Leiden begründet.

Wohl ist das Judentum nicht in allen seinen Ständen und Schichten fähig gewesen, diesen einzigen, weltenfernen Gedanken als den ewigen Grund und das ewige Maß seiner Existenz in den Wirren seines geschichtlichen Lebens zu bewahren und als Gabe und Aufgabe in Gegenwart und Zukunft zu bewähren. Wie es einst in einer herrlichen Vergangenheit wirklich war, so bleibt es für die Zukunft als Hoffnung und Traum, daß wieder eine staatliche Freiheit und Gebundenheit erblühen würde; und dieser Gedanke scheint gerade dort festgehalten zu sein, wo mit allem sachlichen Ernst jenes letzte religiöse Prinzip des Gesetzes als die einzige Richte des Lebens und der Geschichte empfunden und erlebt wurde. Solche Vermischung geschichtlicher Hoffnungen mit religiösen Prinzipien ist nicht zufällig. Denn noch ist in dem jüdischen Glauben das geschichtlich

Überkommene von dem religiös Gesetzten nicht reinlich geschieden. Als „väterliche Überlieferung" lebt in dem Volke, was zugleich als göttliche Offenbarung einzig gültig ist, und zwischen jenen Ahnen und der Gegenwart des eigenen Glaubens ist nur das Band blutsmäßiger Verwandtschaft geknüpft.

Diese nur naturhaft und geschichtlich zu bestimmende Beziehung vermag immer wieder die Flut von Wünschen und Hoffnungen, von Fragen und Taten auf dem dunklen Grunde der Geschichte zu erregen; aber sie bleibt auch in ziellos unendlichem Wogen. Denn wohl lebt dieses Volk aus dem Blute seiner Ahnen, aber die Gestalt seines Daseins und seines Geschickes liegt nicht als ein ererbtes und wieder zu vererbendes Vermächtnis im eigenen, sondern in Gottes Händen, und nur ein Wunder reißt einmal in dämmernder Zeitenferne die Tore des Tempels auf, in dem es sich selbst, seinen Gott und seine Gestalt wiederfindet.

So ist dieses Volk, das „in Gott sich rühmt und seinen einzigen Halt im Gesetze sucht und findet", wie Paulus von ihm einmal gesagt hat, selbst Gestalt gewordene Kritik. Es kennt in abstrakter Einseitigkeit nur die einzige Gültigkeit sittlich-religiöser Werte, von der alle Dinge und Völker ihr einziges Maß, ja ihr lebendiges Dasein ebenso empfangen, wie es selbst ihr seine Existenz schuldig zu sein bekennt. Dennoch bleibt auch das Dasein dieser „im Gesetz" sich begründenden Gemeinschaft an die Bedingungen naturhaften und geschichtlichen Lebens gebunden; es ist nicht nur der gleiche religiöse Geist, sondern auch das gleiche Blut, das dieses Volk zusammenbindet. Damit ist ein eigentümlicher Zwiespalt gesetzt: Jenes religiöse Prinzip knüpft die Zugehörigkeit zu diesem gottbegnadeten Volke an die Macht und Pflicht des Einzelnen, im eigenen Leben die Unbedingtheit des göttlichen Gesetzes darzustellen; es läßt also aus der Kraft der Individualität den Gedanken nicht nur einer

religiösen, sondern auch einer geschichtlichen Gemeinschaft hervorwachsen. Dieser bluthafte Zusammenhang aber läßt Leben und Dasein des Einzelnen in geschichtlichem und vollends in religiösem Sinne ungestaltet; er gibt wohl eine Voraussetzung für die engen Bande, die ein Volk zusammenhalten, aber wie er dem Einzelnen nicht die geistgebundene Gestalt seines Lebens zu zeigen vermag, so hebt er auch nicht die unwiederholbare Gestalt eines geschichtlichen Volkes aus der organischen Kontinuität der Generationen heraus. Daher kann die Spätzeit des vorchristlichen Judentums die Einheit eines Volkes nicht mehr eindeutig festhalten, sondern nur widerspruchsvoll in gegenseitig sich befehdenden Parteien darstellen, welche durch die Gemeinsamkeit einer religiösen Idee allein verbunden sind, und muß dennoch diese Einheit immer wieder behaupten, um sich als göttlich erwähltes Volk wissen zu können. Dieser Zwiespalt zwischen dem religiösen und naturhaften Prinzip, welche beide das Volk begründen und festigen sollen, gewährt diesem nicht die Gnaden der geprägten Form, die lebend sich entwickelt: Drängt das erste danach, diese geschichtliche Gemeinschaft zur Weite einer religiös verbundenen Welt aufzuschließen, so treibt das zweite dazu, sie zur Enge eines Ghetto unter den Völkern abzuschließen. Es fehlt, mit anderen Worten, die gestaltete und gestaltende Mitte des Volkes, das diese Enge und Weite zu fruchtbarem, geschichtlichem Werke vereint. Denn „Volk" ist dieses Judentum letzlich nur deshalb, weil es also in Gottes ewigen Gedanken gedacht war, weil es Volk einmal in ferner Vergangenheit war und dereinst in ferner Zukunft wieder sein wird. Wenn es auch in der Gegenwart als „Volk" sich weiß, so kann es dieses nur tun im Widerspruch mit seinen letzten religiösen Gründen. Aber durch solchen bitter und stolz getragenen Mangel ist es dem Judentum möglich gewesen, der Kultur aller Völker als die schlechthinige Verkörperung

fremder Kritik gegenüberzutreten; durch ihn ist der einzelne Jude zur überwachen Selbstkontrolle und reflektierten Selbstkritik bestimmt. Aber aller Kritik entzogen bleibt die Tatsache der volkhaften Gemeinschaft; sie ist religiöse Idee, und ist es doch nicht rein, denn sie ist zugleich auch rassemäßige Tatsache.

II

Wer Leben und Werk Jesu geschichtlich zu verstehen sucht, sieht es an diesen in den religiösen Grundlagen des Judentums verborgenen Konflikt geknüpft; und seine Wirksamkeit ist nichts anderes als ein Verkünden letzter und gültiger Glaubensgedanken, aus denen die Möglichkeit wahrer religiöser Kritik und wahrhaftiger religiöser Gestalt fließt. Denn wenn Jesus den erschütternden Ruf: „Tuet Buße" gerade an die Angehörigen des geheiligten jüdischen Volkes richtet, so ist ihm dieses Volk in den Formen und Kräften seines geschichtlichen Daseins nicht mehr „heilig"; und wenn er zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israels" sich gesandt weiß, so ist der einigende religiöse Gedanke des Judentums ausdrücklich verworfen, der diese seine Glieder verstoßen hieß. Wenn so, trotz aller sichtlichen Begrenzung auf den angestammten Raum, die Grundlagen der Gemeinschaft erschüttert werden, die ihn erfüllen, was ist dann der Grund dieser schärfsten aller je geübten Kritik, welche neue Gestalt religiösen Lebens und Seins ist hier gesetzt, die die unerbittliche Wahrhaftigkeit und unumstößliche Wahrheit jener Kritik verbirgt?

Mit einem schlichten Rufe ist Jesus in seinem Volke aufgetreten: „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen." Wohl ist das Kommen dieses Reiches eine ererbte Gewißheit und Hoffnung, aber es bleibt auch ein schlechthiniges Wunder Gottes, das kein menschlicher Geist je berechnet und keine menschliche Macht je herbeizwingt. Wer dennoch

mit fester Sicherheit verkündet, daß es nahe ist, der kann es nur tun aus der prophetischen Kraft göttlichen Geistes. So wäre also eine alttestamentliche prophetische Leidenschaft in diesem Verkünder neu erwacht, Gott hätte seinem Volke einen neuen Boten gesandt, es aufzurütteln und zu sich zu rufen? Gewiß trägt die Verkündung Jesu überall die vertrauten Züge prophetischer Vollmacht, die keinen anderen Grund ihres Wirkens je anzugeben weiß und anzugeben braucht, als daß sie in Gottes Auftrag da ist. Darum kann er Einzelne wie die Gesamtheit des Volkes mit zorniger Kritik überschütten, darum als Hüter heiligen Erbes den Tempel von allem unheiligen Treiben säubern, darum endlich unerhört Schweres fordern und unerhört Gütiges verheißen. Aber wer alles dieses vermag, ist der noch ein Prophet zu nennen? Kein Prophet des Alten Testamentes, so sehr er dem göttlichen Auftrage sein eigenes menschliches Leben zu beugen gedrungen und gewillt ist, vermag etwas anderes zu sein als der reine Mund göttlicher Worte, das lautere Werkzeug göttlicher Taten. Was er wirkt und verkündet, das verkündet und wirkt nicht dieser Einzelne, sondern „also spricht der Herr". Hier aber erklingt immer wieder ein gleichsam selbstverständliches: „Wahrlich, ich sage Euch." Ein Prophet ist gerade in aller unbedingten Gültigkeit seiner Worte und Taten an seine Zeit und sein Volk gebunden; beide sind ihm gleichsam als der gültige Raum gegeben, den seine Prophetie nur voraussetzt, den sie nicht mehr selbst begründet. Hier gilt nicht mehr die eigene Zeit; denn mit dem Nahen des Gottesreiches bricht auch die Zeit aller Zeiten an. Und es gilt auch nicht mehr dieses Volk; denn gerade sein festester Lebensgrund, das Bewußtsein einer göttlichen Erwählung ist zerschlagen, wenn es für alle seine Glieder unumschränkt heißt: „Tuet Buße!" So steht dieser Verkünder gleichsam am Ende aller Zeiten, in einem ewigen Jetzt, zu dem alle bisherige Geschichte

hinleitet und von dem nur mehr ein Harren auf das nicht mehr zeitgebundene „Kommen des Reiches Gottes" möglich ist.

Wie immer man solches Wissen um eine göttliche, nicht mehr zeitlich begrenzte, sondern eschatologisch bestimmte Sendung nennen mag, entscheidend ist, daß sie die Botschaft wie den Boten grundsätzlich dem Laufe von Zeit und Geschichte entrückt. Beide, Verkünder wie Verkündung, stehen nicht mehr in ihm, sondern gleichsam außer und über ihm; sie stehen am Ende der Zeit, das nichts anderes ist als der gläubige Sinn und die göttliche Mitte aller Zeiten. Darum ist das Reich Gottes jetzt nahe; und dieses Jetzt trägt alle Fülle göttlicher Ewigkeit. Was in solcher gottgegebenen Sendung sich bekundet, ist nichts anderes als der gleichsam lautere Gestalt gewordene Begriff des Glaubens. Denn er fordert, daß dieser Eine und Einzelne in allen Grenzen seiner empirischen Existenz der klare Spiegel aller Gottesgedanken sei; sein Dasein und Sosein ist Setzung aus Gott, es gewinnt darin Teil an seinem ewigen Sinn und Sein und lebt wie am Anfang so am Ende aller Zeiten, da es in der ewigen Ganzheit Gottes erfüllt ist. Der besondere Ausdruck dieser gläubigen Ewigkeit heißt Eschatologie; sie ist die notwendige Zeitform alles Glaubens. Alle menschlichen Konkretionen, wie groß immer ihr Wert sein mag, sinken von ihr wie wesenlose Hüllen ab, und in der bedürftigen Blöße der menschlichen Existenz enthüllt sich die schenkende Fülle göttlichen Wirkens. Man begreift nun, wie es Jesus möglich war, den Kampf gerade gegen diejenige religiöse Richtung seines Volkes aufzunehmen, die am strengsten und heißesten sich um die Erfüllung des Gesetzes mühte. Seine Kritik gilt wohl auch manchem äußerlich zeremoniellen Treiben und „heuchlerischem" Wesen, sie gilt aber vor allem dem sachlichen Ernst der Frömmigkeit. Denn wenn hier das Gesetz die einzige Norm frommen Lebens ist, so

ist grundsätzlich auch die menschliche Tat, mag sie nun aus innerem Drang oder äußerem Zwang quellen, seine einzige und notwendige Erfüllung. Aber kein menschliches Wirken führt aus der Verflechtung in Zeit und Geschichte hinaus in das freie und selige Reich göttlichen Gewirktseins; und wer immer der Macht seines Tuns allein vertraut, dem bleibt dieses einzige Wunder göttlicher Tat verborgen. Darum ist auch denen dieses Wunder vor allem nahe, die zu solchem strengen und verantwortlichen Tun ohnmächtig sind. „Werdet wie die Kinder!" Dieses Wort ist die tiefsinnige Folge solcher Kritik an allem nur menschlichen Handeln und die persönliche Liebe Jesu zu Kindern ihr reinster und schönster Beweis. Denn wie dieses Wort schlechthin Unmögliches fordert, so stellt es auch alles dem Wunder Gottes anheim, der das Unmögliche allein möglich und wirklich macht.

Tiefer noch reichen die Konsequenzen dieser in Verkünder und Verkündung gleicherweise lebendigen Anschauung, und reich sind sie in beiden entfaltet. Denn bedeutet ihre eschatologische Bestimmtheit den grundsätzlichen und gläubigen Verzicht auf alles Tun, so ist damit die ebenso grundsätzliche und gläubige Hinwendung zu allem gegeben, was der Macht der Tat fern und fremd ist. Leiden und Not, Übel und Unglück — sie sind nun an sich von dem Schimmer göttlicher Herrlichkeit überglänzt, und die Seligpreisungen zu Anfang der Bergpredigt sind die reinen Zeugnisse solchen Glanzes. Vor der Tatsache des Leidens gibt es keine Frage nach einem Warum und Wozu; weil sie da ist, ist sie geheiligt. Alles menschliche Leben und Treiben ist gleichsam in die alles umfangende Flut eines durchsichtigen Geschehens versenkt, das nichts von dem harten Zwang menschlicher oder naturhafter Ereignisse, sondern allein von dem vollen und gerundeten Sinn eines göttlichen Wunders weiß. Umfangen von solchem überall sichtbaren Geschehen, kann es die Frage nicht mehr stellen, warum die

Armut des Lazarus zur seligen Gemeinsamkeit mit Abraham, der Reichtum des Reichen zu der peinvollen Einsamkeit der Hölle führt. In solcher Armut bekundet sich gleichsam greifbar die tiefe Stille aller menschlichen Willkür vor einem allwaltenden Willen; und seine wundersame Weise ist dort mit überragender Macht sichtbar, wo die nicht mehr menschliche Härte zwangvoller Verhältnisse oder auch die schlichte Notwendigkeit naturhaften Geschehens gegeben ist. Darum sind die Lilien auf dem Felde das augenfällige Beispiel auch des menschlichen Lebens; und Wachsen, Reifen und Fruchttragen ist der vollkommene menschliche Sinn. Wie bei Blumen und Bäumen aus verborgenem Keime Blüte und Krone sich entfaltet, das Sichtbare und Greifbare die notwendige Frucht eines Unsichtbaren, so entfalten sich auch im menschlichen Dasein Tat und Gestalt aus gleichsam unsichtbarem Wesen. Und erst wenn sie so nichts anderes als Entfaltung sind, können sie mit tiefem Recht gottgegeben und gottgefällig heißen; denn sie sind alsdann in den tiefen Zusammenhang eines Geschehens aufgenommen, das der offenbare Spiegel göttlichen Wirkens ist, und gewinnen darin Sinn und Recht. Man begreift nun, weshalb aller Wert auf der Reinheit der Gesinnung ruht, weshalb das sichtbare Bild des äußeren Handelns undeutlich und wie verwischt erscheint. Beides ist die notwendige Folge der eschatologischen Bestimmtheit, in der Verkünder und Verkündung sicher wohnen.

So ist die Predigt Jesu, kritisch oder schöpferisch, in den Anblick eines gelassenen und unbeirrbaren göttlichen Waltens versunken, das nach einem menschlichen Tun nicht mehr fragt, sondern seiner Macht und Stunde gewiß „über Gerechte und Ungerechte seine Sonne aufgehen läßt". Aber scheinen nicht dennoch zahlreiche Worte und Taten dieses Lebens zumindest auch ein anderes und abweichendes Bild hervorzuzaubern? Der Worte, die jene Versunkenheit

als den letzten Grund alles Lebens und Daseins aussprechen, gibt es wenige; und neben ihnen stehen andere, sie gleichsam mit ihrer Überfülle erdrückend, die auf die Tat des Einzelnen alles stellen. „Tuet Buße!", so beginnt in den Evangelien die Predigt Jesu, und fast jeder Satz, der diesem Anfang folgt, ist wie ein großer und flammender Imperativ an Einzelne oder Gruppen, aber wie selten ein tiefer und bekennender Indikativ! Was vor Gott sein soll, ist vielfältig gesagt; was in Gott ist, bleibt seinem Wunder anvertraut. So wäre also, was von Gott ewig geschieht, nicht der einzige alles bedingende Gehalt, neben ihm stände, mit gleicher Inbrunst gefordert und verkündet, was gegenwärtig von dem Einzelnen zu wirken sei?

Es ist zweifellos, daß aller Nachdruck der Verkündung Jesu auf der dringlichen Forderung solchen Handelns in dieser Stunde und an dieser Stelle liegt. Gerade in seinem Leben steht die Tat, die er vollbringt, neben dem Wort, das er verkündet; und sie ist nicht nur die verschönende Begleiterin und Interpretin seiner Rede, sondern die Herrin, die allen Worten erst Wirklichkeit verleiht. Auf die Frage des Täufers: „Bist du der da kommen soll?", weiß das Evangelium vor allem die Antwort: „Saget Johannes, die Blinden sehen, die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein", und erst am Ende fügt es hinzu: „Den Armen wird das Evangelium gepredigt." So ist auch das Wort Jesu ein einziger und immer wiederholter Weckruf zur Tat. Und daß es dieses ist, prägt entscheidend Werk und Gestalt Jesu. Denn um dieses auf die Tat drängenden Charakters seiner Predigt willen ist beides nicht mehr allein dem Reiche gläubiger Betrachtung verbunden, die in dunkeln Ewigkeiten Gottes sinnt, sondern vor allem dem Reiche menschlichen Lebens und irdischer Geschichte angetraut, die in dem drängenden Gebot der gegenwärtigen Stunde sich erfüllt. Im Unfaßbaren webend, bleibt sie in jedem Augenblicke

faßbar, und ihre erlebte Fülle wird von den lichten Schatten ewigen Sinnes gleichsam nur umkränzt. Oder mit anderen Worten, weil Wort und Tat Jesu immer fern sind, auf das nahende Dunkel des eschatologischen Reiches gerichtet, sind sie auch immer nahe, in der vollen Gegenwart dieser Tat und Stunde gegründet. So scheinen denn alle Forderungen nichts als Forderungen des Tages; wer fragt, wie man das ewige Leben gewinne, erhält als einzige Antwort: „Halte die Gebote!" So ist denn auch die Bergpredigt voll der zartesten, aber auch entschiedensten Richtlinien, die dem Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaft das Bild der ihnen bestimmten Gestalt vorzeichnen, und seine ganze Verkündung lebt von den Bildern des Alltages, seinen kleinen Mühen und Freuden. Aber daß es Bilder sind, daß Gleichnisse seine Rede in einem bisher nicht gekannten Maße erfüllen, rückt nun auch die scheinbar selbstverständlichen und einleuchtenden Forderungen des Tages in ein anderes Licht. Immer ist auch und gerade ein Anderes gemeint, was nicht in Bild und Tag beschlossen ist, sondern auf einen Sinn verweist, den kein Bild und Tag umgrenzt. Aber dieses Andere ist auch nicht etwas Fremdes und allen Notwendigkeiten der Gegenwart völlig abgewandt; wie könnte ihm sonst aus dieser Gegenwart ein Bild gefunden werden? Es ist gerade in seiner Andersheit dem gegenwärtigen Augenblick tief und wundersam verbunden. Dieser Lauf des kleinen Alltages ist das Reich, das die Strahlen des kommenden Reiches schon jetzt überglänzen, und der tägliche Gang auch des ärmlichsten und unseligsten Daseins ein geheimes Bild des Ganges Gottes durch alle Geschichte.

So zeigen denn auch alle Forderungen Jesu ein seltsames Doppelantlitz. Sie sind nichts anderes als was ein orientalisches Dorfleben an Aufgaben und Pflichten gegen sich und die Nachbarschaft kennt; sie sondern sich zugleich als das abseits und über allem menschlichen Leben Geforderte

und Verheißene ab. Sie scheinen aus sich heraus rein und allverständlich und sind zugleich das völlig Unbegreifliche. In ihnen ist Mögliches und Unmögliches immer mit einander verbunden, und das Gesetz dieser Verbindung ist die eschatologische Verkündung des Reiches Gottes. Die Art dieser Verbindung aber ist das Zusammen von Bildlichkeit und Unbildlichkeit, von Identität und Paradoxie, das den Begriff des Glaubens definiert. So begegnen denn auch hier Forderungen, die ein schlichter Ausdruck sprichwörtlicher Lebensweisheit sind: „Was ihr wollt, das euch die Leute tun, das tut ihr ihnen"; und zugleich finden sich Mahnungen, die schlechthin Unmögliches verlangen: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist." Die Möglichkeit zu beidem liegt in dem unbeugsamen und untrüglichen Glauben an den einen Gott, der in heiliger Ferne von allem Menschlichen wirkt und webt und dessen offenbare Wirklichkeit doch dieses Leben der Menschen und diese Geschichte der Erde ist. Darum kann es heißen: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, so wird euch alles andere zufallen", darum ist der Glaube Herr über alle Mächte und Gesetzlichkeiten: „Habe Glauben und sprich zu diesem Berge: Hebe dich fort und wirf dich ins Meer — es wird also geschehen." Denn alles Trachten und Glauben ist möglich nur als ein Zeichen des alles umfassenden und alles tragenden Wirken Gottes, ohne den kein Sperling vom Dache fällt und von dem jedes Haar auf dem Haupte gezählt ist.

So rundet sich denn in der Verkündung Jesu alles Geschehen, das auf jedes Tun verzichtet, und alles Tun, das jedes Geschehen meistert, zu einer geschlossenen und sinnvollen Ganzheit. Diese Ganzheit ist eschatologisch bestimmt, das heißt, daß sie sich von aller Zeit und Geschichte sondert und eben darin mit aller Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbunden ist. In ihrem Acker wächst das

Reich Gottes, der Saat gleich, und es kennt dennoch ein Ende, das nicht mehr Zeit ist, sondern die Zeit als seinen Besitz hat und gehabt hat. Dieses Reich Gottes bedeutet darum die grundsätzliche Kritik an allem Gegebenen, weil es alle Wirklichkeiten an seinen eigenen Wirklichkeiten prüft, und ist zugleich die einzig mögliche Gestalt, weil diese seine Gestalt aller geschichtlichen Gestaltungen Grund und Ziel ist.

Aus solchen Zusammenhängen wächst nicht nur die Verkündung dieses Gottesreiches, sondern mit ihr auch ihr Verkünder zu einer grundsätzlichen Bedeutung empor, die aller Kritik und Gestaltung gläubiges Maß und gläubiger Sinn wird. Denn in ihm ist die einzige Gewißheit und Wahrheit dieser Verkündung gegeben, seine Taten sind ihr stetes und sichtbares Zeichen, seine Worte der Ausdruck ihres bleibenden und unsichtbaren Sinnes. Denn letztlich ist er in der Einheit und Mannigfaltigkeit seines Lebens der alleinige Zeuge und Bürge, daß dieses Reich Gottes nahe ist. Nicht aus seiner menschlichen Eigenart, nicht aus der Macht eines geschichtlichen Lebens und Wirkens heraus, sondern aus einem in ihm lebendigen Geschehen Gottes heraus, das seine Geschichtlichkeit sich gleichsam als ein Zeichen seines währenden Sinnes und seiner bleibenden Wirklichkeit erwählt hat. Gerade an ihm wiederholt sich die Koinzidenz, die seine Verkündung bestimmt, die von Tun und Geschehen, von geschichtlichem Wirken und göttlichem Gewirktwerden. Er ist darum selbst die Einheit und das Maß aller Kritik und Gestaltung, Prinzip und Tat-Sache alles Gottesgeschehens zugleich: „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen vertreibe, so ist das Reich Gottes zu euch gekommen." In seinem Leben und Wirken ist es da, ist es der Sinn und das Ende alles Geschehens und Tuns, denn es ist die Ganzheit der göttlichen Offenbarung. Darum hat in ihm alles Bestehende und Lebende sein Maß und

sein Gericht, und mit aller grundsätzlichen Gültigkeit ruft er über Chorazin und Bethsaida ein ewiges Wehe und über alle Hungernden und Dürstenden ein ewiges „Selig". Alle Kritik kann nur auf den einen Verkünder gegründet sein: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich"; und alle Gestalt auf ihn gerichtet: „Wer nicht wider mich ist, der ist für mich."

Aber weil der Verkünder nichts anderes ist als die Verkündung und diese in jenem lebendig, weil in beiden nur die alles umfassende „Wirk"lichkeit Gottes sichtbar wird, welche auch die einzig mögliche und aller Kritik grundsätzlich enthobene Gestalt ihrer Wahrheit ist, so vermag sie auch den Gang der Geschichte und den Bestand der Erde nicht anders zu bestimmen als durch das Sein ihres Verkünders und derer, die ihm und ihr glauben. In diesem Innersten des menschlichen Herzens, das allem öffentlichen Tun abhold, im verborgenen Kämmerlein aus dem Wirken Gottes allein lebt, liegt alle gestaltende Macht des Glaubens und Gottes. Sie ist die geheimste, die ihr Werk mit Wissen und Willen gleichsam unsichtbar und fern von allem geschichtlichen Leben führt, und sie ist zugleich die alleroffenbarste, Gottes Reich auf Erden offenbarende, die damit alle Geschichte überwindet und ihrem von Gott bestimmten Ziele zuführt, das der Glaube selber ist. So kann es geschehen, daß in der Wirksamkeit Jesu jeder Versuch fehlt, dem geglaubten Sinn des Gottesreiches äußerlich geschichtliche Gestalt zu verleihen — es sei denn, daß sie vielleicht in dem Kreise der zwölf Jünger angedeutet ist —; gerade die Abseitigkeit von aller geschichtlichen Form ist ihre einzig wahre Gestalt. Darum ist denn auch der Tod des Verkünders, der ihn geschichtlich vernichtet, das Zeichen für die vollendete göttliche Wahrheit und Wirklichkeit seiner Gestalt.

Dennoch wirft gerade dieser Tod die Frage nach den letzten religiösen Gründen und den ersten geschichtlichen

Formen seines Werkes mit neuer Gewalt auf; und ihre Antwort ist paradigmatisch in zwei geschichtlichen Gestalten gegeben, der des Paulus und des Johannes. So sehr sie auch von dem Glauben der ältesten Bekenner abhängig sind, so gewinnt doch erst in ihrem Munde dieser gemeinsame Glaube deutliche Gestalt und Stimme.

III

Kaum eine urchristliche Persönlichkeit scheint so tief von faßbaren kritischen und gestaltenden Prinzipien bestimmt, wie die des Paulus. Sein Kampf gegen das jüdische Gesetz ist eine einzige glühende Kritik, sein Werk der Mission gibt dem Urchristentum die geschichtliche Gestalt, in der es sein Leben auf dem Boden des römischen Imperiums zu führen bestimmt ist; und über beides hat er in leidenschaftlichen Bekenntnissen sich Rechenschaft abgelegt, die zugleich eine Rechenschaft über sein persönliches Schicksal ist. Denn in dem Ereignis von Damaskus, das den Pharisäer zum Apostel Christi wandelte, werden die kritischen und gestaltenden Prinzipien seines Glaubens zu der bestimmenden persönlichen Macht seines Lebens. In welchen Motiven sind sie begründet?

Auch die Kritik des Paulus setzt wie die Jesu an den Grundlagen jüdischen Glaubens und Lebens ein; sie ist eine Kritik des Gesetzes, welches als die einzige Offenbarung göttlichen Willens die Existenz des jüdischen Volkes erst möglich macht. Durch sein geschichtliches wie religiöses Gesetztsein wird dieses Volk zu der adäquaten Darstellung der Gemeinschaft, die zu Gott ewig gehört; es ist der Sinn, den die von Gott geleitete Geschichte vor ihm hat, es ist zugleich die göttliche Wirklichkeit in aller Geschichte. So ist das Judentum durch sein Gesetz, was es vor Gott in aller Ewigkeit ist; in ihm ist „Gerechtigkeit Gottes", um es mit einem berühmten, durch eine lange Geschichte geheiligten Worte

des Paulus zu sagen. Darum ist denn auch dieses Gesetz seiner göttlichen Bestimmung nach universal, und ist zugleich als Gesetz dieser geschichtlich gebundenen Gemeinschaft partikular. Darum ist dieses Volk das reine Bild aller von Gott gedachten Gemeinschaft überhaupt, und zugleich ein begrenztes, seiner Bestimmung immer fernes Volk unter anderen Völkern. In dieser Zwiespältigkeit seiner Existenz kündigt sich der Begriff einer Kirche an; er gründet sich auf eine Offenbarung Gottes in der Geschichte, und eben dieses Geschichtliche ist es, das seinen Bestand von dem Gedanken einer lauteren Ebenbildlichkeit Gottes entfernt. Im Judentum aber ist die geschichtliche Bestimmtheit in dogmatischer Enge selbst zur Trägerin von Gottes Gerechtigkeit geworden; und dennoch kann sie diese Bestimmung nicht tragen, weil sie den Einzelnen nicht bildet und formt. So tritt, gleichsam als Ergänzung, die Tat, die das Gesetz erfüllt, jenem jüdischen Begriff der geschichtlichen und religiösen Bestimmtheit zur Seite. Auf doppeltem Pfeiler ist nun die geschichtliche Wirklichkeit göttlicher Gemeinschaft und Gerechtigkeit gestellt: auf Gesetz und Werk; auf jenes als auf das göttliche, auf dieses als auf das menschliche Moment. Doch was wäre eine göttliche Offenbarung, die ein menschliches Werk neben sich duldet und undurchdrungen läßt? Ist sie Offenbarung Gottes, so ist jede Tat in ihr begründet und von ihr umfangen; steht aber das Werk selbständig neben ihr, so ist sie nicht die Offenbarung Gottes. So erwacht denn die Kritik des Paulus an dem Gedanken der allumfassenden Wirksamkeit Gottes; vor seinem Willen wird alle menschliche Willkür stille, und mit ihr muß auch jedes Werk seine Ohnmacht enthüllen, das nicht von Gott sich gewirkt weiß. Mit dem Werk scheint nun auch das Gesetz seine religiöse Gültigkeit zu verlieren, das sein notwendiges Korrelat ist. Dennoch ist auch das unmöglich; es könnte nicht Offenbarung Gottes heißen, wenn es von be-

grenzter Dauer und beschränkter Geltung wäre. Es bleibt „heilig, gerecht und gut" und schenkt dennoch nicht Gerechtigkeit. Wie ist es möglich, diesem scheinbar unlöslichen Konflikt zu entrinnen?

Es ist üblich, Paulus als den Stürzer jüdischen Gesetzes zu bezeichnen; aber er kann mit demselben Recht der neue Gründer des Gesetzes heißen, und sagt es mit eigenem Worte: „Heben wir das Gesetz auf? Das sei ferne, sondern wir begründen das Gesetz." Ihm wird das Gesetz zu einer Art vorläufigen Offenbarung Gottes, die selbst ihren Grund in einer endgültigen und völligen Offenbarung Gottes suchen muß. Es hat ihn in Christus gefunden. Er ward „unter das Gesetz getan", damit er es erfüllt; und die Wahrheit dieser Erfüllung ist durch die Tatsache der Auferstehung göttlich besiegelt. Was aber bedeutet diese Erfüllung? Christus ist nun Sinn und Ende aller Gerechtigkeit Gottes; er ist es als der göttliche Herr, dem dennoch menschliches Leben und Sterben nicht fremd geblieben ist. So ist er Gott und der Welt gleicherweise zugewandt, eine ewige und zugleich einmalige Mitte, die Gott für die Welt erschließt wie diese für Gott und beide in unlöslicher Einheit befestigt; nichts anderes als diese Einheit meint der Begriff der Gerechtigkeit. Alle geschichtlichen Schranken sind damit gefallen, und eine Geschichte allein als die einzige und gültige Darstellung Gottes an ihre Stelle getreten, die Geschichte Christi. Weil er die Wende aller Geschichte wurde, ist er auch ihr Ende und ihre Vollendung.

So ist denn durch Christus die Möglichkeit begründet, der Welt sich zu versagen und in Gott und für Gott zu leben. Aber welche Brücke führt von dem Geschehen in und an Christus zu dem Leben und Dasein der Einzelnen? Ist nicht in dem Kreise jener Geschichte alles und jedes erfüllt, ruht er nicht zuletzt in Gottes ewigem Reiche? Ein neuer Zwiespalt scheint sich hier zu eröffnen; denn dieses

Leben Christi ist als einmaliges in sich geschlossen, und mag es auch für die Welt geführt sein, so steht doch die Welt außerhalb, ja sie ist es, die sein Leiden und Sterben in strengem Sinne verschuldet. Hier ist die letzte Tiefe paulinischer Kritik an allem, was Welt heißt, gegeben; an jenem Leben als ihrem ewigen und gültigen Maß offenbaren Menschen und Welt ihr gottentfremdetes und gottverfeindetes Wesen. Auch hier fallen alle geschichtlichen Schranken, und der Mensch in seiner nackten Existenz ist der immer vor Gott Sündige. Aus dieser Tiefe reißt ihn nur ein zweites göttliches Wunder, jenem ersten gleich, das im Leben Christi gesetzt ist: und dieses neue Wunder heißt Glaube. Glaube ist also die göttliche Macht, die den Einzelnen an Gott bindet und ihm in solcher Gebundenheit Gerechtigkeit Gottes schenkt. Er ist nicht ohne Christus; dessen Dasein und Tod ist seine letzte Möglichkeit. Aber Christus ist auch nicht ohne den Glauben; durch ihn erst wird seine Sendung der Geschichte der Welt und dem Leben des Einzelnen fruchtbar erschlossen.

In solcher Bestimmung ist der Begriff des Glaubens noch frei von jeglicher geschichtlichen Konkretion. Wohl zielt er auf das Herz des Einzelnen, aber er ist nicht das unwiederholbare Gotteserlebnis dieses Einzelnen, sondern die gleichsam fremde Kraft, die alles Erleben des Herzens erst ermöglicht. Darum spricht Paulus niemals von seinem persönlichen Glauben, sondern immer von den göttlichen Mächten, denen seine menschliche Existenz gleichsam unterworfen ist. Glaube ist darum grundsätzlich und überall gleich; keine Gewalt der Geschichte kann sie hemmen, jeder Gewalt aber ist sie als Sinn und Ziel ihres eigenen Wesens gegeben. Deshalb muß Glaube Gemeinschaft stiften, ja er ist nichts anderes als die Möglichkeit und Wirklichkeit aller Gemeinschaft, und Glauben und Gemeinschaft haben ist ohne Zweifel gleichbedeutend. Vielleicht kann man noch schärfer

sagen: Gemeinschaft ist die einzig mögliche Gestalt der göttlichen Gerechtigkeit auf Erden; sie ist es durch den Glauben. Eine neue Beziehung wird so geknüpft: Christus und Gemeinschaft gehören jetzt unlöslich zusammen. Wie er Herr der Gemeinde ist, „unser Herr", so sie sein „Leib". Und wer immer gläubig ist, der ist es durch und in der Gemeinde Christi. Man begreift nun, weshalb Paulus der urchristliche Apostel in eminentem Sinne geworden ist; keiner hat wie er den Gedanken urchristlicher Gemeinschaft so nahe und eng mit der Person Christi verknüpft, keiner darum diesem Gedanken so nachdrücklich wie er geschichtliche Wirklichkeit gegeben. Er ist ihm so einzig wichtig, daß darüber die Frage nach dem Heil der eigenen Seele fast verklingt. Wie er selbst nicht Apostel wurde um dieser Frage willen, sondern um der andern nach der alleinigen Wirksamkeit Gottes willen, wie er darum das Problem des Glaubens von der Seite seiner metaphysischen Bestimmtheit, nicht seiner erlebnismäßigen Bestimmung aufgeworfen hat, so ist ihm auch in allem seinem Wirken nur um den „Triumph Christi" zu tun, wie er selbst es einmal formuliert hat. Und dieser Triumph wird nicht zuerst in der gotthingegebenen Einsamkeit der Seele, sondern in der von Gott begründeten Gemeinsamkeit der Brüder offenbar. Darum ist Mission die einzige Devise des paulinischen Lebens: „Wehe mir, wenn ich nicht verkündete!" In dieser Verkündung aber vollzieht sich eine tiefe göttliche Bestimmung. Denn was in der Geschichte Christi wie in einem ewigen Kreise nur Gott sichtbar beschlossen ist, das tritt durch das apostolische Werk der Verkündung aus göttlicher Verborgenheit in die Öffentlichkeit der Welt. Wohl ist dieses Heraustreten auch in jener Geschichte mitgesetzt, aber erst seine Mission weckt den in aller Welt schlummernden Keim zu greifbarem Leben. Oder um es treffender mit einem paulinischen Bilde zu sagen: „Ich habe gepflanzt, Gott aber hat wachsen lassen." Darum ist

alle Mission nichts anderes als ein Sichtbarmachen dessen in Gemeinden, was in Christus von Gott her Wirklichkeit ist; sie ist auch in diesem Sinne ein „Triumph Christi".

So steht denn die Gemeinde, wo immer sie sich findet, als die Wirklichkeit Gottes und Christi in der Welt. Auch sie ist wie einst Christus beiden zugewandt; von Gott her ist sie begründet, auf Gott ist sie gerichtet. In der Welt steht sie und gehört ihr doch nicht zu. So ein eigenes Leben gleichsam zwischen Gott und Welt führend, ist sie beiden das reine Bild ihres Seins; für Gott, weil sie durch ihn gewirkt ist, für die Welt, weil der Sinn ihrer Existenz in der Gemeinde zu sichtbarem Bilde sich geformt hat. Darum verkörpert die Gemeinde in sich alle Kritik, die der Glaube je zu üben vermag, und alle Gestalt, die durch Gott möglich ist. Ihr Dasein ist auch ihr ewiges Maß, und nichts kann ihrer urteilenden Kraft sich entziehen: „Wisset ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden?"

Mit aller Schärfe hat Paulus an der Vorbildlichkeit festgehalten, die das Dasein einer Gemeinde des Glaubens für alles bedeutet, was Welt heißt. Dennoch besteht solche Vorbildlichkeit nur, weil die Gemeinde selbst ein Abbild Christi ist, und sie selbst unterliegt darum der Kritik, die sie selber zu üben genötigt ist. Denn weiß sie sich auch in Gott und Christus begründet, so bleibt sie dennoch in der Welt und ihrer Geschichte verwurzelt. Sie besteht nur weil sie beider zwiespältiges Geschöpf ist. So weist sie durch ihr Dasein auf jene Lösung aller Zwiespältigheit hin, die „der eschatologische Tag Christi bedeutet". An ihm hat sie ihre reine Gestalt zu bewähren, durch ihn ist ihre geschichtliche Gestalt erst möglich. Und über dem Gericht, das sie selber an der Welt übt, und über allen Gestalten, die sie in der Welt und aus ihr bildet, steht das Gericht Gottes und die Gestalt Christi, die allein Gottes reines und ungetrübtes Ebenbild ist. Darum ist jedes kritische Nein, das die Gemeinde spricht,

immer auch gegen sich selbst gerichtet, und jedes schöpferische Ja auch dem bejahenden Willen Gottes unterworfen. Weil sie in der Geschichte ihr Leben zu führen hat, ist ihre Gestalt, die aller Welt Kritik heißt, selbst der Kritik Gottes gewärtig; weil sie ihr Leben aus Gott empfangen hat, ist ihre Kritik nichts anderes als Sinn und Sein ihrer eigenen Gestalt. Und dieses unlösliche und widerspruchsvolle Ineinander ist einer Auflösung weder fähig noch überhaupt bedürftig; denn es definiert den Begriff der Gemeinde wie des Glaubens.

So leben in dem Werk des Paulus, eigentümlich verwandelt, ursprüngliche Motive der Verkündung Jesu weiter. Was sie verbindet, ist die tiefe und reine Fassung des Glaubensgedankens, der aus Gott gewirkt, alle starren geschichtlichen Momente verschlungen hat. Was Paulus unterscheidet, ist die neue Begründung des Gedankens der Gemeinde, die von der göttlichen Gestalt Christi lebend, in der Geschichte ihr gottbestimmtes Werk treibt. In ihm werden eigentümlich jüdische Gedanken neu lebendig; denn die Bindung des Glaubens an die Gemeinde entspricht der Bindung des Gesetzes und seiner Werke an das jüdische Volk. Wie das Gesetz nur in diesem Volke möglich ist, so der Glaube nur in dieser Gemeinde. So hat der Apostel, der alle engen jüdischen Bindungen des urchristlichen Evangeliums gelöst hat, in dem tiefsten Grunde seines Glaubens jüdische Gedanken neu belebt; er hat dem Urchristentum den Weg zu seiner kirchlichen Existenz geebnet und ihm damit die Gestalt vorgezeichnet, in der es sein geschichtliches Werk in der antiken Welt, kritisch und schöpferisch zugleich, hat vollbringen können.

IV

Ist Paulus bei aller Schärfe seines theologischen Denkens der Mann der Tat, so Johannes, bei allem Drängen auf das Tun, der Mann der religiösen Betrachtung. Und diese Be-

trachtung ruht so unerschütterlich in sich, daß es unmöglich scheint, hier von kritischen Prinzipien zu sprechen. Doch hat kaum jemand tiefere und schärfere Kritik geübt als dieser Evangelist, der in dem Anschauen der Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes völlig versunken scheint; aber niemand auch tiefer seine Gebundenheit an die eine Gestalt bekannt, von deren Fülle alle Gnade um Gnade empfangen.

Schon mit diesen Worten des johanneischen Prologs ist der letzte Grund seiner Betrachtung klar gegeben. Diese eine Gestalt, in der das Wort Fleisch wurde, ist aller Gestaltungen einziges Maß und Prinzip. Hier nach Gründen fragen, aus denen sie solche Bedeutung gewinnt, hieße nach dem Grunde fragen, aus dem Gott selbst lebt und ist. Beide sind notwendig und unlöslich aneinander gebunden; der Sohn ist die reine Offenbarung des Vaters, der Vater der reine Offenbarer des Sohnes. Aber in solcher ewigen Gemeinschaft scheint das geschichtliche Dasein dieser Gestalt problematisch zu werden; wie mag ein flüchtiges und vergängliches Erdenleben in die Ewigkeit dieser göttlichen Ordnung aufgenommen sein? Und dennoch ruht gerade auf dieser Geschichtlichkeit, so sehr sie auch überall von göttlichem Sinn und göttlicher Macht durchleuchtet sein mag, ein einziger Nachdruck. Sie aufheben, wäre gleichbedeutend damit, die Welt und die Geschichte aus ihrer Geborgenheit in Gott reißen und dem Satan überliefern.

Das Paradox, das in dieser Gestalt zusammengefaßt ist, durchwirkt die gesamte Anschauung des Evangelisten. Die Welt ist aus Gottes Händen hervorgegangen und sie liegt dennoch völlig im Argen. Gott ist Licht, sie ist ewiges Dunkel; Gott die einzige Wahrheit, sie Lüge und Irrtum. In immer neuen Variationen durchklingt dieser Gegensatz das gesamte Evangelium; eine Metaphysik zweier Welten scheint sich aufzutun, die Göttliches und Menschliches durch eine unüberbrückbare Kluft scheidet. Dennoch ist sie nicht das

Letzte und Bleibende. Wohl ist Gott nur in der Ferne von allem Weltlichen Gott; aber eben diese Ferne bindet ihn an an ihr Bestehen und Geschehen. Die Welt ist Schöpfung Gottes; darin liegt ihre Nähe zu Gott; und sie ist nur Schöpfung, nicht Gott selbst; das ist ihre bleibende Ferne. So gewiß aber Gott der Herr seiner Geschöpfe bleibt, so gewiß er eben Gott ist, liegt in ihm das einzige Prinzip und die einzige Macht aller nur möglichen Gestaltungen.

So ist denn um der Nähe Gottes zur Welt willen gefordert, daß ihre Ferne überwunden werde. Und Geschichte ist nichts anderes als der Prozeß der Überwindung. In jedem ihrer Momente steht sie unter dem bestimmenden „Denken" Gottes, in jedem ihrer Momente entzieht sie sich ihm. Darum ist erst dann die völlige Überwindung gegeben, wo dieses Denken selbst Geschichte, das Wort Fleisch wird; und dieses Wunder ist zugleich in strengem Sinne die Vollendung der Welt, in der ihre Geschichte göttliches Denken, ihr „Fleisch" göttliches Wort geworden ist. So verhüllt jener Gegensatz von Gott und Welt, durch den das Dasein dieser einen Logosgestalt erst möglich wird, die tiefe und gottbestimmte Einheit, zu der sie eben durch dieses Dasein geführt sind: „Seid getrost, ich habe die Welt überwunden!"

So sind alle gestaltenden Prinzipien des Glaubens in dieser einen Gestalt verdichtet; ja sie ist nichts anderes als der vollendete Inbegriff und die vollendete Tatsache alles Glaubens. Immer weiß sich der Glaube in Gottes Ewigkeit einzig gegründet; er ist darin aller geschichtlichen Beschränkungen grundsätzlich entkleidet, ein ewiger und liebster Gedanke Gottes. Immer ist er diese Vollendung nur als geschichtliche Tat dieses Ichs; sie ist in ihm zu göttlicher Bestimmtheit und Klarheit erhoben. So spiegelt sich in dem Dasein dieser Gestalt das sachliche Gefüge des Glaubens wie in einem ewigen und zugleich geschichtlichen Bilde. Seine Tat ist sein ewiges Sein und sein ewiger Sinn, und dieses ist nur in

seiner Tat. In solchem nur scheinbaren Widerspruch konstituiert sich der Begriff des Glaubens.

Mit ihm ist dann auch alle und jede Kritik gesetzt; die Welt in ihrem letzten Wesen und Bestande ist wider diese Gestalt gerichtet und darin endgültig gerichtet. Nichts was aus ihr wächst und wirkt, gehört dieser göttlichen Gestalt zu, und dennoch ist sie in ihrem innersten Kerne unlöslich an sie gebunden. „Leben" gibt es nur durch sie, und was sonst Leben heißen mag, enthüllt in seiner Verkehrung des göttlichen Vorbildes dessen bleibendes Wesen; Wahrheit gibt es nur dort, und wenn die Welt Irrtum und Lüge ist, so bestätigt sie nur ihren Sinn, der gerade in seiner Jenseitigkeit sie selbst durchwirkt. Ihr wesentlicher Gegensatz ist also nichts anderes als eine unlösliche Verbindung. Deshalb ist alle Kritik der Welt nur eine andere Form, sie zu der ihr von Gott bestimmten Gestalt umzubilden. Man wird vielleicht noch schärfer sagen dürfen: Das Dasein der Welt ist durch das Dasein dieser einen Gestalt selbst kritisch geworden, es ist in seiner religiösen Zwiespältigkeit offenbar. Darum unterliegt alles, was in ihr lebt und webt, dieser ewigen Kritik, die das Wesen der Welt selber ist, und nur der ist ihr entnommen, den Gott selbst aus ihr herausreißt. „Wer glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet."

So hebt denn, da das Wort Fleisch geworden ist, ein seltsamer Prozeß in der Welt und ihrer Geschichte an. Aus ihrem gottentfremdeten Wesen dringt sie, indem sie sich selbst einer göttlichen Kritik unterwirft, zur gottnahen Gestalt. Und dieses Ringen und Sich-Unterwerfen ist nur ein Gewirkt- und „Gezogen-"werden von Gott her, das in der Gestalt Christi möglich und wirklich geworden ist. Bedeutet sie aber, sub specie dei gesehen, nichts anderes als Vollendung der Welt, so ist auch dieser Prozeß eschatologisch bestimmt. Eschatologie ist für diesen Evangelisten mit tiefem

sachlichen Recht nichts anderes als das wechselseitige Ineinander von ewiger Erfüllung und nach Erfüllung ringendem Prozeß. Nur weil diese Erfüllung allem Welthaften als ein völlig Fremdes gegenübersteht, ist diese Welt „das Eigentum" Gottes; und weil diese Erfüllung mit der Gestalt Christi in sie eingetreten ist, vermag sie selbst aus ihrer geschichtlichen Unerfülltheit in alle göttliche Erfüllung sich aufzuschwingen. Sie wird, was sie von Gott her ewig ist, weil sie nicht mehr ist, was sie geschichtlich geworden ist. Dieses Werden aber ist nicht ein Wachsen aus geschichtlichen Mächten, sondern ein Überwältigtwerden von göttlichen Kräften; denn erst die Aufhebung von Zeit und Geschichte ist in dem anderen Sinne des Wortes ihre Aufhebung in Gottes Ewigkeit. So ist ein Kampf gesetzt, schärfer und grundsätzlicher als je geschichtliche Kämpfe ausgefochten werden können. Ob er gleich die Welt zum Schauplatz hat, so hat er sie doch nicht zum Inhalt; göttliche und widergöttliche Mächte streiten gegeneinander, und dieser Streit ist selbst der ewig verbürgte Sieg Gottes und die ewig gesetzte Niederlage des Satans. In diesem Streit geht es um die ewige Gestalt der Welt, die Gott selber ist, und er ist nichts anderes als die vernichtende Kritik aller Gestalten, die die Geschichte je aus sich zu bilden vermag. Man begreift es von hier aus, daß der Evangelist, der von der Herrlichkeit der Gestalt Christi erfüllt ist, zu dem Seher wird, der in grandiosen Bildern den Untergang der Welt und den Anfang der Gläubigen in Gott schaut. Hier wird zum ersten Male der Kampf von Glaube und Unglaube zum einzigen Thema der Weltgeschichte, weil diese Geschichte unter den eschatologischen Zeichen des göttlichen Gerichtes steht.

Eine tiefe Verbindung knüpft sich von hier aus zu der Verkündung Jesu. Dort waren alle Worte und Taten von dem Bewußtsein eines unbeirrbaren und sieghaften gött-

lichen Geschehens getragen, das Dinge und Menschen rein erfüllt. Hier waltet das gleiche Bewußtsein, das einzig von jener Gestalt lebt und in ihr alle Erfüllung zusammenfaßt. Es webt darum nicht mehr so stark wie das Werk Jesu in dem Elemente der gläubigen Tat, sondern in dem des wirklich und schaubar gewordenen göttlichen Sinnes. Hier gestaltet sich nichts mehr, sondern ist alles einmal und ewig gestaltet. Darum ist aller Glaube nichts anderes als die in menschlichen Herzen göttlich gewirkte Wiederholung dessen, was in Christus einst und immerdar gesetzt ist. Indem er dieser Vergangenheit zugewandt bleibt, hält er in seinen Händen den ewigen Kanon, das ist das ewige Maß von allem, was je war und ist und sein wird. So ergibt sich auch ein bezeichnender Unterschied zu dem Leben und Denken des Paulus. Wohl weiß auch der Evangelist von der unlöslichen Gemeinschaft der Gläubigen, die in Liebe einander zugetan sind. „Kindlein, liebet euch untereinander!" ist seine immer wiederholte Mahnung. Aber von der gottgesetzten Fülle, die in ihr beschlossen ist, drängt nichts über ihren Kreis hinaus zur aktiven Gestaltung der Welt. Die Welt steht draußen vor ihren Toren, und nur Gott vermag diese ihr aufzuschließen. Die Gemeinschaft lebt und webt in ihrer eigenen Fülle, geborgen unter der göttlichen Hut. Darum ist ihr freilich Schwereres aufgegeben als irgendeinem anderen Bunde; sie muß sich immer wieder messen an ihrem einzigen Maße Christus und ihr Dasein in jeder Tat der Liebe neu gestalten. An die kleinste Regung des menschlichen Herzens ist immer ihr ewiges Schicksal geknüpft; so ist alle Kritik und Gestaltung, die beide immer auf ihre eigene Existenz gerichtet bleiben, auf das letzte Gericht und die letzte und erste Gestalt verwiesen, die Christus selber heißt, und in ihr ewig beschlossen.

Kritische und gestaltende Prinzipien im Neuen Testament! Der urchristliche Glaube kennt kein beziehungsloses

Nebeneinander beider Begriffe; ihm ist niemals Kritik das lediglich Negative, Gestaltung das einzig Positive. In beiden handelt es sich immer um das Ganze des Glaubens. Er weiß sich als das einzig Schöpferische in gläubigem Sinne, weil er die Tat dessen ist, der Schöpfer und Gestalter der Welt heißt; und weiß sich als das ewiger Kritik immer Ausgesetzte, weil er in seinem göttlichen Gewirktsein Tat des menschlichen und geschichtlichen Ichs bleibt. Aus seiner schöpferischen Fülle nimmt er das Recht zu einer absoluten Kritik an sich und allem anderen; in seiner kritischen Fragwürdigkeit, die mit seinem eigenen Dasein und Leben auch jedes andere Dasein und Leben umschließt, liegt der immerwährende Impuls zu schöpferisch gestaltender, das heißt von Gott gestalteter Tat. Kritische und gestaltende Prinzipien — diese Worte deuten nur die wunder- und rätselvolle Doppelseitigkeit des Glaubens an, in der er von Gott ewig erfüllt und menschlich immer unerfüllt ist. Sie ist mit seinem Begriff gesetzt, und ihre Einheit ist das ewige Wunder des Glaubens.

THEODOR SIEGFRIED

DAS GEWISSEN BEI LUTHER UND KANT

Die folgenden Zeilen entspringen der Vorarbeit zu einer Würdigung des theologischen Rationalismus und Kritizismus. Sie beabsichtigen, am Leitfaden eines einzelnen Begriffs das Verhältnis des Kantischen Moralismus zur reformatorischen Lehre zu prüfen[1]). Sie legen dabei einen Begriff zugrunde, an dem das Problem der Autonomie in besonderer Weise akut wird. Dieses erschöpft sich zwar nicht in den durch das Gewissen mitgesetzten Problemen. Zur einen Seite bleibt liegen die Forderung einer kritischen Begründung der Religion, zur anderen Seite wird das für die Kantische Ethik entscheidende Pathos der Vernunftformung der Wirklichkeit, das Pathos der Formmächtigkeit und Gestaltgebung zurückgestellt. Mit dem Problem des Gewissens wird dagegen die Frage nach der Grenze der Autonomie, aber darum auch die Frage nach ihrem „Ursprung" in den Mittelpunkt gerückt.

Der Schwerpunkt der folgenden Zeilen liegt auf der Erfassung der Kantischen Problemstellung. Sie erheben darum nicht den Anspruch, in die Lutherforschung einzugreifen. Aber Einzelbeobachtungen, die auf die Römerbriefvorlesung Luthers und den späteren Galaterkommentar sich beschränken sollen, werden genügen, um die Wendung des Kritizismus zu beleuchten.

---

[1]) Da dem vorliegenden Aufriß demnächst in Buchform eine ausführlichere und präzisiertere Darstellung und Begründung folgen soll, verzichten wir in diesem Zusammenhang auf Stellennachweise und Literaturangaben.

I

In den Vorlesungen zum Römerbrief kennt Luther ebenso wie die mittelalterliche Scholastik die beiden Begriffe der *synteresis* und der *conscientia*. Man bleibt in vagen Ungenauigkeiten, wenn man den ersten mit Gewissen überträgt, und auch für den zweiten Begriff ist solche Übertragung der Mißdeutung ausgesetzt. Die *synteresis* bezeichnet vielmehr die praktische Vernunft selbst und ist der mystischen *scintilla*, dem Fünklein der Seele wesensnahe. Die *conscientia* bezeichnet dagegen die Anwendung der Prinzipien auf den speziellen Fall.

Der durchgängigen scholastischen Lehre von der Irrtumsfreiheit der *synteresis* als der praktischen Vernunft und der Irrtumsfähigkeit der *conscientia* als des Organs der konkreten sittlichen Einzelurteile entgegnet Luther: „Im besonderen Einzelfalle kennt und will sie (n. b. die menschliche Natur) das Gesetz, aber im allgemeinen kennt und will sie es nicht." Luther begründet seine These mit dem Hinweis auf die grundsätzliche Verkrümmung der menschlichen Natur. Dennoch lehrt er nicht eine Verdunklung der *synteresis*. Der „Obersatz der praktischen Schlußfolgerung, diese theologische *synteresis* läßt sich bei niemand verdunkeln". Damit folgt Luther zunächst der scotistisch-occamistischen Tradition. Occam und Biel weisen *synteresis* und *conscientia* der „Vernunft" zu und entreißen sie dem Willen, in welchem etwa Heinrich von Gent ihnen den Platz anwies. Indem aber Luther das Wollen des Guten im allgemeinen leugnet, ist mittelbar die Rolle der *synteresis* untergraben. Eine leitende Funktion kann sie im Menschen gar nicht haben. Sie ist nicht der Menschen von der Verderbnis freigebliebener Wesenskern, sondern ein für das Heil jedenfalls bedeutungsloser Rest. „Wir sind nicht so schlechthin dem Bösen verfallen, daß nicht noch ein Rest in uns vorhanden

wäre, der dem Guten zugewandt ist, wie an unserer *synteresis* ersichtlich ist." Aber dieser Rest kann den Menschen vor Gottes Gericht nicht retten.

Das entwickelt Luther, indem er in sofortigem Anschluß an die zitierten Worte, Röm. 2, 15 folgend, die *conscientia* beschreibt. Luther eignet sich dem Texte gemäß das forensische Bild an. „Jetzt ihnen selber und am Tage des Gerichts allen gibt die *conscientia* Zeugnis über sie. Sie gibt gutes Zeugnis über die Guttaten und schlechtes Zeugnis über die Übeltaten." Das Bild gleitet nun in andere Schemata über. Aus dem „Zeugnis" wird zunächst das Phänomen des Kampfes der anklagenden und entschuldigenden Gedanken. Die *conscientia* ist der Schauplatz dieses Ringens. Aber auch über dieses Schema geht Luther so weit hinaus, daß das ursprüngliche Bild vollkommen zurücktritt. Die *conscientia* gibt nun nicht mehr Zeugnis, sie zerquält nicht mehr den Menschen, sondern umgekehrt gerade sie wird zerquält. Dieser Übergang dürfte im Phänomen selbst gegründet sein. Aber jedenfalls tritt damit anstelle des Rufs oder des „Urteils" die Zerknirschung des Menschen in seinem Innersten. Das Gewissen als verurteilende Stimme ist nur ein Moment an dem Gesamtphänomen der inneren Zerknirschung, die nur dem Urteil folgt. Das „Gewissen" erwirkt nicht Angst, sondern hat selber Angst. Die Beziehung zum Urteil wird dabei freilich nicht ganz abgebrochen. Der Gedanke an das Urteil gehört mit zum Phänomen. Das Urteil selbst wird im Endgericht gefällt. Darum ist es zwar letztgültig nicht ein Urteil der Menschen über sich selbst. Dennoch zieht Luther den Gedanken der Selbstverurteilung heran. „Nein, wir können es nicht verhindern, daß unser Innerstes vor aller Augen entblößt und offen daliegt, gleich als wenn Gott sagen wollte: Siehe, ich richte dich gar nicht, sondern ich stimme dem Urteil zu, das du über dich selber fällst, und bestätige es." Zu beachten ist: Die Selbstver-

urteilung wird nur gleichnisweise eingeführt, das Bild steht ja unter eschatologischen Vorzeichen. Aber die Reflexion des Ich auf sich selbst, das Phänomen der Selbstbeurteilung, ist Voraussetzung des „paradoxen" Bildes. Dabei ist besonders hervorzuheben: anstelle der Aufteilung in einzelne Vermögen tritt die Einheit des Subjekts in seiner Selbstreflexion. Nicht ein „Teil" urteilt über den anderen, sondern indem das Subjekt sich verurteilt, verurteilt es sich ganz. Aber Luther führt nur das Bild ein, um die schlechthinnige Eindeutigkeit des Verdammungsurteils zu umschreiben. Aber erst in der Enthüllung des Endgerichts fällt das gültige Urteil. Darum ist für Luther am Gewissensphänomen die Anklage wichtiger als das Urteil.

In diesem Zusammenhang nun setzt Luther an Stelle der *conscientia* das „Herz" des Menschen ein. Das Herz tritt als Ankläger auf, und es ist das Paradox der Rechtfertigung, daß Gott gerade dem Herzen gegenüber die Verteidigung übernimmt. Unter dem Herzen versteht Luther den Wesenskern, die Wesenstiefe des Menschen. Aber dieses Herz ist nicht eindeutig wie die scholastische *scintilla*. Es erhebt die Anklage, es ist zerknirscht, es kann seine Zuflucht bei Christus finden. Darin liegt seine Labilität. Selten hat Luther in der Frühzeit den Begriff der *conscientia* für das getröstete Herz verwandt. Aber auch in dieser Frühzeit ist das „Gewissen" nie bloß der Ankläger, sondern das unter der Anklage erschütterte Selbstbewußtsein der Menschen. Anklage und Selbstbeurteilung sind nur Momente an den Ängsten der *conscientia*.

Bei alledem greift Luther sofort über den Bezirk der menschlichen Selbstbeurteilung hinaus. Das „Herz" reagiert nur auf die Drohung, die von außen kommt, und auf die Gnade, die ebenfalls von außen kommt. Insofern wird man die *conscientia* als wesentlich passiv bezeichnen dürfen. Die Unterscheidung des anklagenden und des unter der

Anklage gepeinigten Herzens hat darum nicht den Sinn, ein höheres und ein niederes Ich einander entgegenzustellen, sondern sie bezeichnet die Reflexion des Subjekts auf sich selbst vor dem Forum Gottes; die *conscientia* weiß sich in der Anklage wie in der Angst vor Gott gebracht. Darum fehlen hier alle Voraussetzungen für eine Verselbständigung des Gewissens in einer besonderen immanenten sittlichen Funktion des Menschen. Dieser Tatbestand macht es bedenklich, Luthers Religion als Gewissensreligion zu bezeichnen. Wo solches geschieht, wird erstens ein Begriff des Gewissens eingeführt, den Luther selbst gar nicht kennt, und es wird zweitens der Bindung an die Gnade eine scheinbar autonome Selbstbestimmung vorangestellt.

Die von Luther viel betonte Anerkennung der Wahrhaftigkeit Gottes ist nicht Gehorsam gegen das Gewissen, sondern ein Festhalten des Herzens am Wort des Heils. Das wird durch den Begriff der Gewissensreligion nicht verdeutlicht. So tief die Wurzeln des Autonomieprinzips in die reformatorische Gedankenwelt hineinreichen, der Unterschied muß festgehalten werden. Wie groß er ist, zeigt schon eine kurze Analyse des Gewissensbegriffs des späteren Luther.

II

Der zweite Galaterkommentar von 1535 ff. baut zwar die Anschauung der Frühzeit aus. „Wenn ich der Sünde halber den Biß des Gewissens verspüre, dann schaue ich auf jene eherne Schlange, Christum am Kreuz." Dieser Satz zeigt die Identität der Grundkonzeption. Aber mit eindeutiger Konsequenz wird nun auch die *conscientia* von der Sphäre des Gesetzes geschieden. Der Ausdruck *conscientia* tritt zugleich für das getröstete Herz ein.

„In den äußeren Gemeinwesen werde strengster Gesetzesgehorsam verlangt. Dort soll man nichts wissen vom Evan-

gelium, von der *conscientia*, von Gnade, Sündenvergebung, himmlischer Gerechtigkeit, Christus, sondern allein von Moses, Gesetz und Werken. Wird diese Unterscheidung sauber gewahrt, so wird keines der beiden sein Gebiet überschreiten, sondern das Gesetz wird außerhalb des Himmels verbleiben, d. h. außer dem Herzen und Gewissen. Umgekehrt wird die Freiheit des Evangeliums außerhalb der Erde verbleiben, d. h außerhalb des Körpers und seiner Glieder. Sobald also Gesetz und Sünde in den Himmel, d. h. in das Gewissen kommen, soll man sie sofort weit hinauswerfen; denn das von Furcht vor Zorn und Gericht Gottes erschrokkene Gewissen soll nichts von Gesetz und Sünde wissen, sondern allein von Christus."

Hier überschreiten sowohl Gewissens- wie Gesetzesbegriff weit den Rahmen des in der Neuzeit darunter Verstandenen. Zwischen dieser *conscientia* und dem moralischen Gewissensphänomen scheint überhaupt kein Zusammenhang zu bestehen, es sei denn, daß er in dem gefährlichen Begriff eines fröhlichen oder guten Gewissens gefunden werde. Aber letzteres ist in der moralischen Sphäre von äußerster Zweideutigkeit. Die Freude über eine Guttat ist als Phänomen zwar unbestritten. Aber ob sie mit dem Gewissen etwas zu schaffen hat, ist fraglich. Leicht kann die Heranziehung des Gewissens dieser Freude ein Siegel geben, das ihr nicht zukommt und durch das sie geradezu zur Selbstbespiegelung wird. Der Begriff des fröhlichen Gewissens hat in der rein ethischen Sphäre keinen Raum. Er gehört der religiösen Sphäre zu, aus der er stammt. Auf wie tiefen Abgründen er eigentlich aufreckt, wird gerade an Luther deutlich.

Die fröhliche *conscientia* Luthers nämlich hat nicht nur mit der Sünde, sondern auch mit dem Gesetz nichts mehr zu schaffen. Sie weist beide von sich; darum kann sie fröhlich sein. Sie kann sie abweisen, weil sie mit Christo verbunden ist. Aber nicht nur an dieser positiven Lösung,

auch am Gesetzesbegriff ist die religiöse Fassung bei Luther evident. Sie besteht primär nicht darin, daß das Gesetz rational auf Gott als Gesetzgeber zurückgeführt wird. Vielmehr ist diese Vorstellung nur da, um sogleich durchbrochen zu werden. Das Wesentliche an Luthers Gesetzesbegriff ist die drohende, bedrohliche „Macht", die im Gesetz sich kundtut. Darin liegt der fundamentale Unterschied von der rationalen Fassung des Gesetzes als verbindlicher Norm.

Das Sittengesetz fordert freilich, aber es droht nicht. Fordernde Mächte drohen und setzen den Menschen in Angst.

Die Sphäre dieser Drohungen ist die Welt, deren Herr der Teufel ist. Darum erscheint im Zusammenhang mit dem Gesetz sofort die Begriffsreihe: Sünde, Tod, Teufel, Hölle. Es ist klar, daß hier die eigentlichen Schwierigkeiten der Interpretation liegen. Denn diese ganze Begriffsreihe liegt diesseits der moralischen Sphäre. Bürgerliche Tugend ist durch die Sündhaftigkeit nicht ausgeschlossen. Ja, Luther liebt es nun auch, die Tugenden der Heiden betont hervorzuheben, und er argumentiert nicht mehr mit einer geheimen dahinter verborgenen Lasterhaftigkeit.

Daß dennoch moralische und religiöse Sphäre nicht beziehungslos nebeneinander stehen, erkennt man, wenn man nach der Stellung der gesellschaftlichen Sphäre in Luthers Denken fragt. *Politia* und *oeconomia* nehmen eine eigentümliche Sonderstellung ein.

Hier sind wir „außerhalb des Himmels". Mit Mose, dem Gesetz und den Werken haben nur der „Körper und seine Glieder" zu schaffen. Indes ist diese Sphäre der Bereich eigener personaler Werte. Unter den Begriff der Tugend oder der Ehrenhaftigkeit werden sie zusammengefaßt. Sie ist zugleich die Sphäre, in der die Gläubigen Früchte des Heiligen Geistes bringen; ja sogar die Erfahrung wird solcher inne. Aber der Gläubige selbst in seinem handeln-

den Selbstbewußtsein hält diese Werke selbst für „weltlich" und „fleischlich". Er bezieht sie also in die Sündhaftigkeit seiner Existenz ein; denn er weiß die Sünde als die all sein Handeln durchdringende Macht. Diese Sphäre steht also unter dreifachem Aspekt: erstens ist sie die Sphäre „autonomer" Werte, zweitens fällt sie für die christliche Selbstbeurteilung schlechthin in den Bereich des „Fleisches" drittens ist sie die Sphäre möglicher Wirkung des Heiligen Geistes.

Es fordert besondere Aufmerksamkeit, wenn man in diesem Zusammenhang die Rolle der conscientia bestimmen will. In dem Frieden der Versöhnung ruhend, scheint sie mit dieser ganzen Sphäre nichts zu tun zu haben. Aber dieser Schein ist trügerisch. Jener „Friede" selbst ist und bleibt der Durchbruch durch die Verzweiflungsängste. Auch wo sie nie erlebt wurden, weiß die befriedete conscientia um jenes Ende des der Welt verfallenen Menschen. Sie weiß sich über den Abgrund gehalten. Zugleich entspringt jenem Frieden im Augenblick der Kampf gegen „Fleisch" und „Sünde", und sofern alles Handeln unter diesem Vorzeichen des fröhlichen Kampfes und Dienstes steht, ist auch das Gewissen wieder eingesetzt als fröhliche und kämpferische conscientia.

Dennoch greift Luthers Gewissensbegriff weit über die moralische Sphäre hinaus. Es mag sogar fraglich erscheinen, ob auch nur die Beziehung zur Sünde gewahrt bleibt. Tod und Teufel, die dämonischen Anfechtungen und Schrecken haben mit besonderen Verfehlungen des Einzelnen nichts zu tun. Eine kausale Zurückführung dieser Erscheinungen auf den Urfall bedeutete zugleich eine Rationalisierung dieser Anfechtungen, indem sie als Strafe erklärt würden, und eine Naturalisierung und d. h. Eskamotierung der Sünde selbst, sofern sie als notwendig deduziert würde. In der Tat, wenn Luther die soziologische Gesetzlichkeit, die

moralischen Normen, die kultischen Vorschriften, die staatlichen Gesetze und das Gottesgesetz unter dem einen Begriff „Gesetz" zusammenfaßt, so geschieht es eben durch die Beziehung auf den Teufel, der mit dem Gesetz den Menschen ängstet, und diese Beziehung konstituiert einen naturalistischen Einschlag des Sündenbegriffs, sofern in diesem die erste Schuld des Charakters abgedrängt erscheint. Aber ein solches Urteil fordert sofort eine doppelte Einschränkung. Erstens gibt es in der außermenschlichen Umwelt Analogien der Sünde, Verzerrungen, Verkehrungen, kurz „dämonische" Erscheinungen. Kraft ihrer Analogie dienen sie zur Erinnerung an die eigene Sünde. Selbst ein rauschendes Blatt, das nicht einmal dämonisch ist, kann nach Luther den Sünder zu Tode erschrecken. Weil er Sünder ist um seiner Sünde willen, schrickt er zusammen. Zweitens wäre Luthers Begriff der Erbsünde zu erforschen. Sie ist ein angeborenes *vitium*, das der Mensch sich als Sünde zueignen muß. Wenn der moderne Mensch durch den Hinweis auf Vererbung, auf „Belastung" sich entlastet, so geht Luther den umgekehrten Weg. Die seelischen Tiefen, über die der Wille nicht verfügt, eignet er sich verantwortlich in der Erkenntnis zu, daß der Grundwille des Menschen böse ist. Es gibt für ihn keinen Bereich des menschlichen Wesens, der nicht durch diesen Grundwillen bestimmt wäre. Dieser gilt als die durchgängige Wesenswidrigkeit des Menschen. Gemeint ist dabei sofort die Gottwidrigkeit des Menschen. Darum ist das Gesetz, das den Menschen verfolgt, doch letztlich nicht eine zweite Macht neben Gott, sondern das „*alienum opus*" Gottes selbst, das Gott selber durchbricht. Nur in dem Maß, als die Gesetzesmächte nicht nur bildhaft konkretisiert, sondern theoretisch hypostasiert werden, droht auch die Sünde naturalisiert zu werden. Aber ganz abgesehen von dieser Naturalisierung gehen zwei Grundmomente stracks

über einen moralischen Sündenbegriff hinaus. Erstens: Wenn Sünde Gottwidrigkeit ist, so ist sie Widersetzlichkeit gegen die „Dreieinheit" von Macht, Heiligkeit und Liebe Gottes. Es geht um den Kampf zweier Mächte; der Mensch gehört ganz der feindlichen Macht an, er ist sie. Zweitens: Die „Tiefe" der Sünde ist im Verhältnis zu ethischen Maßstäben schlechthin irrational. Sie ist der gottwidrige Grundwille, auf den bewußte Verschuldungen und unbewußte Verkehrungen gleichermaßen reduziert werden, der selbst sich alle Belastung zueignet. Darum können Schrecken und Angst zum Symptom der Sünde werden. Daraus folgt freilich nicht, daß eine begriffliche Unterscheidung von „Grauen" und „Sündenangst" unerheblich wäre. Eine solche Unterscheidung führt Luther nicht durch. Aber wenn er sie durchgeführt hätte, so wäre die conscientia in Luthers Sinn auch durch dieses Grauen mitcharakterisiert. Die conscientia ist das von Angst vor Sünde, Tod und Teufel oder vom Frieden Gottes erfüllte Herz. In diesen Rahmen sind die ethischen Phänomene einbezogen. Dem Rahmen selbst sind naturalistische Komplexe eingeschmolzen, aber sein Wesen machen sie nicht aus.

III

In den ethischen Vorlesungen Kants[1]) heißt das Gewissen „der Stellvertreter des göttlichen Gerichts in uns". Der theologische Hintergrund, den Kant mit dieser Wendung andeutet, verdient eine besondere Berücksichtigung. Kant ist in diesen Vorlesungen noch nicht zur Ausscheidung der Theologie aus der ethischen Prinzipienlehre gelangt. Es läßt sich aber an ihnen nicht nur erkennen, was ihn dazu trieb, sondern in eigentümlicher Deutlichkeit tritt an dieser

[1]) Eine Vorlesung Kants über Ethik. Im Auftrage der Kant-Gesellschaft herausgegeben von Paul Menzer. Pan-Verlag Rolf Heise, Berlin 1924.

Stelle des Übergangs sein bleibendes Verhältnis zu Luther heraus.

Noch ist das Gewissen an einen realen göttlichen Gesetzgeber und Richter gebunden. Nicht die Gottidee umschreibt das reine moralische Prinzip, sondern indem das Gewissen die Stelle des göttlichen Richters vertritt, ist es ein Hinweis auf denselben und hat an dessen Existenz seinen Geltungsgrund.

Kant verharrt in dem überkommenen forensischen Bild. Ankläger, Verteidiger, Richter treten auf. Sie repräsentieren den göttlichen Gerichtshof. In diesem Gedanken der Repräsentation nun werden Autonomie und religiöse Bindung verknüpft.

„Die Religion gibt der Moralität Nachdruck, Schönheit und Realität, denn die Moralität an sich ist etwas Ideales." Nur ein allerhöchstes Wesen kann den moralischen Gesetzen „Nachdruck und Realität" verschaffen, oder wie Kant sich auch ausdrückt, Religion ist die Triebfeder der Moralität. Um auf der anderen Seite die Reinheit der Moralität zu wahren, unterscheidet Kant von der Triebfeder den „eigentlichen Bewegungsgrund" der moralischen Handlungen, der in der Tugend allein liegen solle. Nun heißt es: „Der Bewegungsgrund ist also Moralität und nicht der göttliche Wille, denn der göttliche Wille geht ja eben auf die innere Bonität und Gesinnung." Die Zwiespältigkeit dieser Erörterungen führt leicht dazu, ihren eigentlichen Duktus zu verkennen. Der historische Hintergrund ist der Streit um Autonomie und Theonomie der sittlichen Werte. Kant folgt den Spuren Leibnizens. Gott setzt nicht willkürlich das Gute, sondern dasselbe Gute ist Forderung für uns und Gottes eigenste Seinsweise. Aber diese in ihren Ursprüngen thomistische Anschauung, der auch die Reformatoren insofern folgten, als sie Gott nicht Willkür, sondern nur eine uns schlechthin verschlossene Gerechtigkeit zusprachen,

kann Kant nicht genügen. Er stellt die Frage nach der subjektiven Motivation des Handelns. Die Antwort erfolgt im „eudämonistischen" Schema. Indes ist dieses Schema nur die historisch dargebotene Form eines viel weitertragenden Gedankens. Wie in der späteren Postulatentheorie handelt es sich um die letzte Sinndeutung der Moralität. An dieser Stelle entdeckt sich die echte ethische Wurzel des Eudämonismus. In der Einheit des Guten ist als Idee die gegensatzlose oder übergegensätzliche Einheit über aller Zwiespältigkeit gegeben. Die Idee universaler Sinnerfülltheit, die immer in dem Begriff des höchten Guts ihren Ausdruck suchte, entspringt so der Idee des Guten selbst. Der Eudämonismus hat an dieser Idee seinen ethischen Grund. An dieser Stelle weist die Ethik über die Grenzen ihres Bereichs hinaus.

Indem sie „autonom" gesetzt wird, ist die vorgängige religiöse Fundierung nicht ausgeschaltet, wohl aber ist in der Einheit der Gesinnung die nicht-handelnde, sondern empfangende Haltung gegenüber dem Göttlichen und die handelnde Richtung auf die weltliche Sinngestaltung unterschieden und in Beziehung gesetzt. Damit ist die eine Seite des kantischen Autonomiebegriffs ins Licht gestellt. Autonomie bezeichnet gegenüber supranaturaler Heteronomie die ideale Gültigkeit und Einsichtigkeit des Gesetzes. Die Gottesidee tut dieser keinen Abbruch; sie bezeichnet die im Gesetz sich dokumentierende absolute Sinngegebenheit.

Erstens ist dem Gesetz eine sinngebende Macht vorgeordnet. Kant schließt nicht einfach von einem ideal-normativen Gesetz auf ein gesetzgebendes Wesen. Nicht die Gesetzesfunktion wird abgeleitet, sondern „hinter" dem Gesetz wird dessen tragender Sinngrund aufgewiesen. Wir bezeichnen dies als den Primat der Sinngebung vor der Forderung. Ausdrücklich spricht Kant von dem „Zutrauen", das

aus dem moralischen Prinzip entspringt. Der Primat der Sinngebung vor der Forderung, der sachlogisch darin sich kundtut, ist nun nichts anderes als der Primat der Gnade vor dem Gesetz.

Wenn Kant im gleichen Zusammenhang so weit geht, die Möglichkeit lauterer Handlungen ohne Gottesglauben rundweg zu bestreiten, so ist dies bei der zugleich bestehenden ausgesprochen antieudämonistischen Tendenz eben nur aus dem Primat der Sinngebung vor der Forderung zu verstehen. Die Reflexion, daß die Handlung von einem höchsten Wesen wahrgenommen werden müsse, soll nicht den Eudämonismus heraufbeschwören; denn es geht Kant gerade um die Reinheit der Gesinnung. Damit aber ist der Primat der Sinngebung als die Wahrheit des eudämonistischen Scheins enthüllt.

Zweitens ist gerade in jener offensichtlichen Dualität von Triebfeder und Bewegungsgrund die Einheit der Gesinnung das gesuchte Ideal. Kant will nur das Sittliche selbst als Bewegungsgrund gelten lassen, und so erscheint die „Triebfeder" als eudämonistische Stütze. Diesem Verdacht versucht Kant später durch die Postulatentheorie zu begegnen. Indes ist gerade an dieser Stelle die innere Einheit der Kantischen Moraltheologie deutlich, eine Einheit, die den Anfang über die Variationen der Postulatentheorie bis zu den die Postulate in den Hintergrund schiebenden Thesen der Spätzeit verbindet. Wenn Kant in den nachgelassenen Niederschriften sagt: „Es ist ein Gott; denn es ist ein kategorischer Imperativ", wenn er zugleich diesen Gott als „Idee" bezeichnet, so ist darin nicht eine fiktionalistische Deutung des Glaubens zu suchen, sondern einerseits bewährt sich hier die kritische Grundlegung in dem scharfen Schnitt zwischen theoretischer Weltanalyse und „praktischem" Aspekt, d. h. zwischen theoretischer Welterkenntnis und einer nur in der Sphäre des Ethos sich erschließenden

Sinndeutung, andrerseits entfaltet sich als Kern jenes „Eudämonismus" die über die Gesetzesbeziehung hinausgreifende Intention auf die dem Gesetz selber vorgängige Sinngegebenheit, auf den Index höchster Sinnerfüllung, der am Gesetz sich erzeigt. In jener Dualität der Motive überlagern sich also die Intention auf das Gesetz selbst und die Intention auf die am Gesetz sich kundtuende Sinntiefe. Kant kommt schon in der Frühzeit zu einer Wendung von einer fast wörtlich Schleiermacherischen Prägung: „Die Menschen können in allen ihren Handlungen religiös sein, wenn nämlich alle ihre Handlungen die Religion begleitet." Religion also ist die Richtung auf die Sinngegebenheit, die die Forderung überlagert.

Wir verfolgen nicht die Perspektiven, die sich von hier aus für die Deutung der Postulatentheorie ergeben. Aber von hier aus fällt auch ein deutliches Licht auf Kants Verhältnis zur Reformation.

Zunächst muß der Gegensatz herausgestellt werden. Er tritt gerade an dem Punkt heraus, der gemeinhin als der protestantische Kerngedanke Kants gilt, an der berühmten Unterscheidung von Moralität und Legalität der Handlungen. Es ist irreleitend, die „gute" Gesinnung Kants in Luther hineinzuinterpretieren. Wenn Luther das Bild von dem guten Baum, der gute Früchte trägt, aufgreift, so ist für ihn der gute Baum nicht die moralische Gesinnung, sondern die Gewissenszuflucht zur — *iustitia aliena Christi.* Die „Gesinnung" Kants aber ist Richtung auf das Gesetz. Dieser Gegensatz steht hinter allen scheinbaren Analogien. Aber zwischen Kant und Luther besteht eine Brücke; sie ist gebildet durch die Voraussetzung einer dem Gesetz vorgängigen Sinngebung.

Unter diesem Gesichtspunkt empfängt nun der Rationalismus Kants einen tiefen Sinn. Wenn Kant an Stelle des Glaubens die Vernunfterkenntnis setzt, so liegt das Recht

dieser Wendung im Protest gegen einen statutarischen Offenbarungsbegriff, der als solcher schon dem Nomismus verfallen ist, und es erzeigt sich an diesem Punkte hinter der Schwäche und Anfechtbarkeit der Formulierung gerade die reformatorische Überwindung des Nomismus bewahrt. Drittens ist die Vernunfterkenntnis im Sinne Kants ein Ergreifen der Idee selbst, und zwar im Durchbruch durch alle theoretische Welterfassung.

An dieser Stelle ist es zur Klärung erforderlich, über das engere Gebiet unseres eigentlichen Themas kurz hinauszugreifen, um Kants Nähe und Ferne von der reformatorischen Position zu erkennen.

Der positive Abweis theoretischer Metaphysik folgt der reformatorischen Linie und führt die Religion auf ihr eigenstes Gebiet zurück; die Glaubenssätze sind nicht Welthypothesen, sondern ihr Sinn erschließt sich nur in der „praktischen" Sphäre; darum sind die Postulate für die theoretische Vernunft nicht sowohl nur fragwürdig, sondern vielmehr inkommensurabel. Darum begrenzt Kant die theologische Aussage nicht nur auf ein Minimum überhaupt, sondern auf die Sphäre der ethischen Sinngegebenheiten, d. h. der existentiellen Sinnbeziehung von Mensch zu Mensch. Es ist der Verzicht auf eine geschlossene Metaphysik der Welt zugunsten einer Entfaltung der theoretisch schlechthin irrationalen Sinngegebenheiten, die aller Sinngestaltung voraufgehen, aber auch nur mit dieser Blickrichtung sich erzeigen und eben darum einem Wirklichkeitsaspekt angehören, der jeder rationalen wie suprarationalen Welterklärung verschlossen ist.

Damit durchbricht Kant auf der andern Seite die überkommenen Schemata der reformatorischen „Dogmatik". Es erfolgt eine strenge Begrenzung der theologischen Aussage. Diese Begrenzung setzt auf theoretischem Gebiet die Kritik fort, die die Reformation selbst in der praktischen

Sphäre durchgeführt hatte. Aber darin wird man zunächst den großen Unterschied zu finden vermeinen, daß diese Begrenzung bei Luther Forderung vor den Spruch Gottes, bei Kant Selbstbegrenzung der Vernunft ist. Aber aus dem Gewicht des verkündeten Spruches selbst folgt die Forderung, seine Wahrheit zu prüfen. Aus dieser Prüfung folgt die Forderung, die Grenzen des Erkennens selber erkennend zu bestimmen. Die Selbstbegrenzung der Vernunft ist eine legitime Frucht des reformatorischen Anspruchs selbst.

In der praktischen Sphäre ist das letzte, worauf nach Kant die Vernunft stößt, die Idee. Auch hier ist die Kontinuität mit dem reformatorischen Ansatz erreicht. Kants Idee ist zuletzt gehalterfüllte Realität eigener Ordnung. Sie drückt den Primat der Sinngegebenheit vor der Forderung aus. Dabei tritt an Stelle des naturalistischen Einschlags des Lutherischen Sündenbegriffs die Kategorie der schlechthinigen Zweideutigkeit alles menschlichen Handelns. Wenn die Kantische Ethik dennoch „Vernunftgestaltung" zum Zweck an sich setzt, so ist dieses Ethos der Weltformung von einem Pathos getragen, welches von der Reformation sich abwendet, aber wiederum auch von ihr selbst entbunden ist. Dieses Ethos ist nicht nomistisches Ethos, sondern die Vernunftbeherrschung selbst ist als Vernunftformung des Lebens gedacht. Dieses Pathos der Gestaltung steht der Lutherischen Sinngebung des Lebens, dem „*crucifigere carnem*" so entgegen, wie der Gesinnungsbegriff Kants der christlichen *conscientia* Luthers entgegensteht. Aber die Reformation hat diesen Weg nicht nur frei gemacht, indem sie den Nomismus und die mit ihm verknüpfte heteronome Gesetzesangst durchbrach; die Folgezeit hat mit der Erschütterung der gesellschaftlichen Bindungen nicht nur gezwungen diesen Weg der Gestaltung begangen. Sondern die kantische Idee der Vernunft-

gestaltung bewahrt am entscheidenden Punkt die (religiöse) Transzendenz des „Zweckes an sich" über alle weltliche Zwecksetzung und vermeidet damit die vom Idealismus vollzogene Säkularisierung der Reich-Gottes-Idee, und zugleich deutet sie das Handeln als Teilhabe an jenem „Zweck an sich".

Wir denken an den sogenannten Formalismus der Kantischen Ethik. In ihm ist der Gedanke an den alle konkrete Gestaltung transzendierenden Endzweck bewahrt. Dieser Endzweck ist die im Handeln sich bewährende und bewahrende Teilhabe am Vernunftreich selbst. Zugleich wird in diese Transzendenz des höchsten Guts die Beziehung von Mensch zu Mensch eingefügt. Die latente reformatorische Voraussetzung bewährt sich nicht nur in jenem Primat der Sinngegebenheit, sondern die innere Verbundenheit der Beziehung auf Gott und den Nächsten wird hier in neuer Formulierung zum Problem. Das Randproblem der reformatorischen Lehre rückt in das Zentrum. Unter diesem Gesichtspunkt bedeutet der ethische Formalismus Kants eine Problemstellung von bewunderungswürdigem Tiefblick und eine Antwort von vorbildlicher Konsequenz. So wenig diese Antwort einfach nachgesprochen werden kann, so wenig sie den Sinn der christlichen Nächstenliebe erschöpft, sie ist neben dem auf Kant weiterbauenden Fichte die einzig ernsthafte Bemühung um das Problem. Die Begrenzung auf die Form ist nicht Ausschaltung der Gesinnung gegen den Nächsten, sondern bezeichnet den den Individuen überlegenen Inhalt, in dem sie sich vereinigen können. Der kategorische Imperativ ist eben selbst eine Verinhaltlichung der ethischen Norm. Die sinngebende Voraussetzung dieser Verinhaltlichung ist die im Gehorsam zu gewinnende „Teilhabe" an der intelligiblen Vernunftsphäre. In dieser Teilhabe verbinden sich zugleich die Individuen. Die Richtung auf den „formalen" Imperativ und die Richtung auf

den Nächsten schließen sich zusammen in der Richtung auf das Vernunftreich[1]).

Damit ist der Quell entdeckt, aus dem die ethische Gestaltung entspringt, und zugleich dasjenige „Ziel", das über alle mögliche empirische Verwirklichung wesensmäßig hinausliegt, der Sinngrund und die Sinnerfüllung, zwischen denen das ethische Bereich liegt, nicht als Mittel zum Zweck, sondern als Form der Teilhabe an jener Sphäre. Ist darin die Lutherische Teilhabe an Christo säkularisiert, so ist umgekehrt die Beziehung auf den Nächsten so an jene Teilhabe selbst geknüpft, wie es in den Ansätzen der Reformation liegt, aber weder von ihr durchgeführt, noch von der Folgezeit überhaupt begriffen wurde. „Menschlichkeit ist das Teilnehmen an dem Schicksal anderer Menschen", definiert Kant. Diese Einstellung, die die ethischen Vorlesungen beherrscht, ist auch im ausgebauten Formalismus Kants nicht untergegangen. Die Vernunftverbundenheit, die er konstruiert, ist ihrem Gehalt nach religiöse Verbundenheit. In der Vernunftgestaltung verbinden sich zugleich die Individuen als „Vernunftwesen". Das „Vernunftreich" ist darin gerade eine legitime Ausformung der Reich-Gottes-Idee, daß es die Verbundenheit in der reinen Vernunftform, in dem aller Erfahrung überlegenen Intelligiblen sucht. Die Gottesidee ist dabei der Index der Sinngegebenheit, die die Forderung trägt. An diesem Index tritt nun mit dem Gewissensphänomen ein besonderer Zug heraus. Das Gewissen stellt den

[1]) In der Theologie der Gegenwart hat insbesondere Friedrich Gogarten eine Antinomik zwischen der Intention auf das sittliche Gesetz und der wahren sittlichen Intention auf den Nächsten herausstellen wollen. Ein Problem besteht hier allerdings. Aber auch an diesem Problem findet der Genannte nur den Anlaß, zum Zweck seiner theologischen Finten sich einen Gegner zurechtzukarikieren, wobei es dann nicht ausbleiben kann, daß der theologische Ertrag so dürftig ist, als der philosophische Unverstand und die durchgängige Denkverkrampfung groß sind.

göttlichen Gerichtshof in uns vor, „weil wir demselben nicht entgehen können, weil es uns gleich der göttlichen Allgegenwart gegenwärtig ist". Schon in dieser Andeutung liegt das Moment, das Kant später bei der theologischen Interpretation des Gewissens in das Zentrum gestellt hat. Das Gewissen ist auf die Macht des Richters bezogen. Für das Gewissen spricht in dem Gesetz eine Macht.

Überall wo Kant an das Gewissensphänomen die Gottesidee heranbringt, geschieht es in diesem Sinne. Indem späterhin an Stelle des realen Gottes die Gottesidee tritt, wird an dieser Grundlegung nichts geändert. Aber es kann nun das Gewissen auch eine ethizistische Interpretation erhalten, die von Gott absieht. Und wenn dies möglich ist, so wird die theologische Interpretation fragwürdig.

IV

Eine rein ethizistische Interpretation gibt nun Kant in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Indem er vom „Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen" handelt, geht er von dem früher und später vertretenen Standpunkt ab, daß das Gewissen spontan, nie willkürlich hervortrete. Hier heißt es: „Das Gewissen ist ein Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist." Kant ist hier nicht am Gewissensphänomen, sondern an der Forderung unbedingter Gewissenhaftigkeit „in den bedenklichsten moralischen Entschließungen" interessiert. Es ist verständlich, daß gerade hier die Gottesidee ausgeschaltet wird; soll doch das Gewissen über deren Gebrauch urteilen. Man wird daraufhin Kants Religion in der Tat als Gewissensreligion kennzeichnen müssen. Der Gewissenskanon lautet: „So ist es nun mit allem Geschichts- und Erscheinungsglauben bewandt: daß nämlich die Möglichkeit immer übrigbleibt, es sei darin ein Irrtum anzutreffen, folglich ist es gewissenlos, ihm bei der Möglichkeit, daß vielleicht das-

jenige, was er forscht, erlaubt oder unrecht sei, d. i. auf die Gefahr der Verletzung einer an sich gewissen Menschenpflicht, Folge zu leisten." Wer Luthers Berufung auf die Wahrhaftigkeit Gottes als Gewissensurteil versteht, dem ist nur gleich zu raten, seinen Luther an diesem echten Kanon einer Gewissensreligion zu messen. Die kritische Forderung, die Kant hier aufstellt, ist die unmittelbare Konsequenz des kritischen Ansatzes „einen Gerichtshof einzusetzen, der" die Vernunft „bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlosen Anmaßungen nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen abfertigen könne, und dieser ist kein anderer als die Kritik der reinen Vernunft selbst". Die kritische Begründung ist kategoriale Begründung. In einer solchen sieht Kant eine Gewissenspflicht, in dem Abweis derselben dokumentiert sich theologische Gewissenlosigkeit. Damit ist der einzig mögliche Sinn des Wortes Gewissensreligion entwickelt. Gewissensreligion ist gewissenhafte Religion, Religion, die um des Gewissens willen wahrhaftig bleibt und diese Wahrhaftigkeit durch den Abweis alles „Probabilismus", d. h. durch die Anerkennung der kritischen Normen bestätigt. Das Gewissen, das in dieser Hinsicht lebendig wird, definiert Kant als „die selbst richtende moralische Urteilskraft". Mit dieser Definition nähert sich Kant dem alten scholastischen Stufenschema. Aber er weicht grundsätzlich davon ab, indem er diese Urteilskraft nicht kasuistisch auf die Einzelfälle, sonden auf die praktische Vernunft selbst zurückbezieht. „Hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurteilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie recht oder unrecht sind) übernommen habe." Der Sinn dieses „Subjektivismus" ist der Abweis aller Kasuistik. In diesem Zusammenhang tritt nun ein neues Moment in den Vordergrund. Die Vernunft selbst ist gesetzgebend, und sie richtet sich selbst. Autonom ist

das sich selbst richtende Subjekt, seine eigenste Vernunft ist der Richter. Das Gewicht dieses Gedankens zu erkennen ist ein Wort Nietzsches geeignet: „Furchtbar ist das Alleinsein mit dem Richter und Rächer des eignen Gesetzes. Also wird ein Stern hinausgeworfen in den öden Raum und in den eisigen Athem des Alleinseins."

Weil es eine Mächtigkeit des Menschen über sich selbst gibt, können diese Worte ihren Ernst nicht verlieren. In dieser Mächtigkeit liegt die bleibende Möglichkeit der Selbstverpflichtung. Kant kennt diese Selbstverpflichtung, aber er bezieht sie auf das objektive, schlechthin allgemeingültige Gesetz, das die Vernunft sich gibt. In dem Autonomieprinzip glaubt Kant die kategorischen Grundlagen des Phänomens der üblichen Selbstbeurteilung zu finden.

Die Bindung an das objektive Gesetz nun würde die Autonomie lähmen, wenn nicht die Vernunftgerichtetheit als des Menschen letzte Wesensgerichtetheit gedacht wäre. Das Gesetz wird in den Willen aufgenommen. Die Vernunfteinung begründet die Autonomie, die Möglichkeit der Selbstgesetzlichkeit ruht auf der Teilhabe an der objektiven Vernunft selbst. Ohne den Gedanken der Einung ist die Aneignung überhaupt nicht denkbar. Mit Grund knüpft Kant die Moralität des Menschen an seine „Empfänglichkeit" für das moralische Gesetz. Autonomie bezeichnet dann die Selbstbegrenzung auf das, was die Vernunft sich aneignen kann, und zugleich die je neu zu gewinnende Wesenserfüllung im „Gehorsam" gegen die Vernunft, d. h. denjenigen Gehorsam, der in der Abstoßung alles Vernunftwidrigen seine Aufgabe sieht.

Doch geht Kant über dieses Minimum hinaus. Die Entfaltung seines Autonomiebegriffs ruht deutlich auf mystischen Hintergründen. Gerade sie treten in der Analyse der Gewissensbegriffe heraus und führen auch in der Spätzeit zur theologischen Deutung des Gewissens.

V

Handelt es sich in der „Religion innerhalb" nur um die Vernunftsmächtigkeit, die die Pflicht in sich trägt, so entwickelt die Metaphysik der Sitten im Zusammenhang des Gewissensproblems die berühmte Unterscheidung des *homo noumenon* und des *homo phänomenon*. Das mystische Element dieser Konstruktion liegt in der Idee einer intelligiblen Wesenstiefe des Menschen. Sie ist durchaus der mittelalterlichen *synteresis=scintilla* analog. Wenn Kant es dabei ausdrücklich abweist, das Verhältnis der Intelligiblen und der Sensiblen theoretisch zu bestimmen, so hält er sich frei von einer unkritischen Metaphysik, zugleich aber geht er über die bloße Phänomenbeschreibung zur kategorialen Analyse hinaus. Seine Absicht ist eine Vernunftkonstruktion „in praktischer Rücksicht", d. h. eine Konstruktion der immanenten kategorialen Voraussetzungen des ethischen Phänomens. Kants Verknüpfung des Autonomieprinzips mit der Idee des *homo noumenon* hat nun in neuester Zeit eine ebenso klare wie energische Kritik gefunden. In der Tat waltet hier bei Kant eine geheime Metaphysik. Aber die Kritik wird gewinnen, wenn sie deren eigentliche Triebfeder herausstellt. Kant geht nämlich über diese Konstruktion noch bis zur Gottesidee weiter, und bereits der *homo noumenon* ist mit allen erforderlichen göttlichen Qualitäten ausgestattet. Der *homo noumenon* ist gesetzgebend und zugleich der Ankläger, „dem entgegen ein rechtlicher Beistand dem Verklagten... bewilligt ist". „Nach Schließung der Akten tut der innere Richter, als machthabende Person, den Ausspruch über Glückseligkeit oder Elend, als moralische Folgen der Tat; in welcher Qualität wir diese ihre Macht (als Weltherrscher) durch unsere Vernunft nicht weiter verfolgen, sondern nur das unbedingte *iubeo* und *veto* verehren können." So wird der homo nou-

menon umschrieben. Im Text zu der eben zitierten Anmerkung führt Kant die Gottesidee ein. „Es wird das Gewissen als subjektives Prinzip einer vor Gott seiner Taten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen: ja es wird der letzte Begriff (wenngleich nur auf dunkele Art) in jenem moralischen Selbstbewußtsein jederzeit enthalten sein."

Diesen Übergang vom *homo noumenon* zur Gottesidee begründet Kant damit, daß das Gewissen sich bei allen Pflichten einen andern als sich selbst zum Richter seiner Handlungen denken müsse. Er vollzieht den Übergang an dem Phänomen der Mächtigkeit, mit der der Richter spricht. Nun scheint es, als ob Kant für die Gottesidee einen wenn auch notwendigen, doch nur psychologischen Grund angibt. Auf der anderen Seite ist klar, daß die Beschreibung schon des *homo noumenon* selbst der Gottesidee die Züge entlehnt. Damit ist der metaphysische Charakter dieser Konstruktion erwiesen. Die praktische Vernunft selbst und „das innigst vergegenwärtigte heilige Wesen" sind identisch. Diese Vernunftmystik erweist sich nun gerade darin als echte Mystik, daß sie der Wesenseinheit die Diremption zugesellt. Das heilige Wesen trägt deutlich personalistische Züge, es ist ein Anderes als wir selbst. Es „wird sich das Gewissen bei allen Pflichten einen Anderen als sich selbst zum Richter seiner Handlungen denken müssen." Gerade also mit der Gesetzgebung der praktischen Vernunft entspringt zugleich die Diremption. Sie entspringt am Phänomen der Mächtigkeit. Man wird Kant dagegen verteidigen müssen, als ob er aus dem Gesetz auf den Gesetzgeber schließe. Diese Mächtigkeit ist ein Phänomen *sui generis*, auf das nicht geschlossen wird, sondern das selbst am Gesetz auftaucht.

Die doppelte Interpretation, die Kant also dem Gewissen gibt, ist problematisch. Mit ihr ist eine psychologische und eine kategoriale Frage gestellt. Psychologisch ist zu fragen

nach jenem eigentümlichen Wege von der „Innenschau" zur Gottesschau. An irgendeiner Stelle dieses Weges liegt eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Bei Kant liegt sie in dem Phänomen jener gebietenden Mächtigkeit. Darin unterscheidet sich Kant in überraschender Weise von jener Mystik, die zwar den personalistisch gedachten Gott in einer niederen Schicht gelten läßt, aber darüber zur „Einheitsschau" sich aufschwingt, in der „Gott" verschwindet. Kant läßt umgekehrt in der „Einheitsschau" die Diremption, die Idee des persönlichen Gottes, entstehen. Das auch scheint der Ausdruck zu besagen, daß die Vernunft selbst hier eine vielleicht idealische Person sich schaffe. Darin liegt nicht weniger als eine Umkehrung der Verbindung von Mystik und Theismus, die bei Meister Eckart sich findet. Religionspsychologisch gesehen bedeutet die Konstruktion Kants den Durchbruch durch die Mystik. Der „persönliche Gott" ist nicht der Anfang, der überwunden wird, sondern im Gegensatz zu allem Gnostizismus zeigt gerade sie sich „zuletzt", und nur mit Mühe ist sie zu erkennen. Hat man sie aber erschaut, „so muß man zu dem Schluß kommen, daß er für alle der Urheber alles Rechten und Schönen ist" (Plato).

Für die philosophische Systematik indes entsteht die Aufgabe, die reine Geltungsgesetzlichkeit im Verfolg des Kantischen Ansatzes streng von der Idee einer „Überseienden" zu unterscheiden. Sie hat die geheime „Metaphysik" des Kantischen Apriorismus streng auszuscheiden, das „Geltende" vom „Überseienden" scharf zu unterscheiden und unter Vermeidung jeglichen Psychologisierens zu fragen, ob die Geltungsgesetzlichkeit selber in irgendeiner Weise über sich hinausweist oder irgendeiner anderen Sphäre sich eingliedert. Die Idee der Autonomie wird von daher einer grundsätzlichen kritischen Durchleuchtung bedürfen. Einer der entscheidensten Ansatzpunkte ist durch das Gewissensproblem bezeichnet, nicht darum, weil es naheliege, das

Gewissen als Stimme Gottes zu interpretieren, sondern weil mit dem Gewissensphänomen an der Geltungsgesetzlichkeit selbst die „Macht" als das die Geltungssphäre transzendierende Moment heraustritt. Diese „Mächtigkeit" ist nicht identisch mit dem Gottesbegriff irgendeiner Religion. Sie ist eine „bloße" Kategorie, aber eine solche, die nicht mehr der reinen Geltungssphäre angehört. Nur dieses kategoriale Moment selbst kann am Gewissensphänomen gewonnen werden. Es wird nicht durch psychologische Beschreibung, sondern durch kritische Analyse seiner Konstitution gewonnen.

Wie konkret das Gewissen gedeutet wird, wie „es sich selbst versteht", das hängt von der Interpretation der ethischen und religiösen Sphäre selbst ab. Das Gewissen begründet weder Ethik noch Religion. Vielmehr hängt es von diesen ab, wie es sich je ausformt.

Gerade das lehrt der Vergleich von Luther und Kant, daß das Selbstverständnis des Menschen im Gewissen durch die Deutung der ethischen und religiösen Sphäre überhaupt bestimmt ist.

Hier ergibt sich die Notwendigkeit, Kant an Luther, aber auch Luther an Kant zu kritisieren. Kant an Luther:

Die Rechtfertigungslehre geht nicht in der Idee des sinngebenden Guten, die *conscientia* Luthers nicht in Kants Gewissensbegriff auf. Vielmehr ist in der Rechtfertigung und der auf sie bezogenen *conscientia* eine schlechthin andere Blickrichtung vorausgesetzt. Die Empörung gegen das Schicksal und die Angst vor ihm machen das sofort deutlich. Ethisch kommen sie nur als Hemmnisse in Betracht, die überwunden werden müssen. Erst das Paradoxon der „Liebe Gottes" setzt sie ins Unrecht und hält gerade sie als gegenwärtige Sünde fest.

Darüber aber darf eine Kritik Luthers an Kant nicht außer acht gelassen werden. Diese Kritik ist bezeichnet durch das

Prinzip der Autonomie. Was der wie auch immer relativen Einsichtigkeit zugänglich ist, braucht nicht offenbart zu werden. Die Übertragung des Offenbarungsbegriffs auf die ethische uud ästhetische Sphäre ist Verkennung der Offenbarung wie dieser Sphären selbst. Aber es gibt auch nicht eine religiöse Einsicht neben der ethischen oder ästhetischen. Ohne daß hier das Verhältnis der religiösen Funktion zu den übrigen in Betracht gezogen werden kann, braucht nur an die Paradoxien der religiösen Sphäre selbst erinnert zu werden. Sie gründen alle darin, daß hier jede menschliche Vernunftsetzung, jede Sinngestaltung und Sinnverfehlung durchbrochen wird von dem Kerygma einer Liebe, die gerade mit dem Sinnwidrigen sich zusammenschließt. Aber das *testimonium spiritus*, auf das man sich hier zu berufen hat, ist nur so lange legitim, als nicht an Stelle des *spiritus sanctus* der Herren eigener Geist tritt, denen es über die Vernunft zu verfügen beliebt. Autonomie bezeichnet in dieser Hinsicht nicht mehr und nicht weniger als die Idee einer Gewissensreligion, will sagen, einer Religion, die dem Unbedingten die Ehre wahrt, indem sie dem Pseudorationalismus und dem gefährlicheren Pseudoirrationalismus, in denen der Dämon menschlicher Verwegenheit sich die Gestalt eines Engels des Lichts gibt, rückhaltlos den Bund aufsagt, bekennend, daß nun „der Abgrund eines Geheimnisses" vor dem Menschen sich eröffne. Gerade darin ist Kant der tiefen Ehrfurcht Luthers vor dem verborgenen Gott gefolgt, daß er um ein Geheimnis wußte, d. i. um „etwas Heiliges, was zwar von jedem Einzelnen gekannt, aber doch nicht öffentlich bekannt, d. i. allgemein mitgeteilt werden kann".

Die Schlußanmerkung der Metaphysik der Sitten lehrt, wie Kant vor der Rationalisierung des Geheimnisses haltmacht. Die oben zitierten Worte über die Verehrung des unbedingten Gebots und Verbots liegen in derselben Linie.

Wir bezeichnen diese Linie mit Kantischem Ausdruck als Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft und verstehen darunter eine Religion, die darin ihre Redlichkeit dokumentiert, daß sie der Bereinigung und kritischen Begrenzung ihrer kategorialen Grundlagen offen steht. Nur eine Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft verdient in ihrem „Anspruch" ernst genommen zu werden. Autonomie bezeichnet dann nicht die Gestaltungsmächtigkeit des Menschen, sondern die Möglichkeit, dem „frommen" Selbstbetrug zu entsagen. Sie bezeichnet die Wahrhaftigkeit, die der Mensch im Gehorsam gegen die Vernunft sich zu eigen machen kann.

Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft bezeichnet also diejenige Kritik der Religion, ohne die Religion zum unredlichen Afterglauben wird.

Hinsichtlich der *conscientia* im Sinne Luthers hat die Kritik sich daraufhin gegen den dämonistischen Naturalismus zu richten. Er verfällt schon der religiösen Kritik. Aber die rationale Kritik hat die Fäden zu sondern, die in dem lutherischen Gesetzes- und Sündenbegriff verwoben sind: die Strukturgesetzlichkeit der Gesellschaft, ethische Norm, Verinhaltlichungen der Norm, theologische und dämonistische Interpretation der Normen.

Hinsichtlich des Gewissens folgt aus dieser Kritik die Aufgabe, den Übergang von den ethischen Kategorien zur religiösen Sphäre zu bestimmen. Eine haltlose Zwiespältigkeit, über die Kants Gewissensinterpretation in aller ihrer Zweideutigkeit weit hinaus ist, durchzieht die traditionelle theologische Interpretation des sittlichen Unrechts. Die Etikette „Sünde" ist eine nichtssagende *captatio benevolentiae*, bis gezeigt wird, unter welchem Gesichtspunkt die Verfehlung gegen die sittliche Norm als „Sünde" charakterisiert werden kann. Sonst bleibt es bei einer sachlich nicht bündigen Idiosynkrasie, wie Wilhelm Herrmanns theologische

Grundlegung sie bietet. Hier waltet ein pseudokantischer und pseudolutherischer Pietismus, der mit seinen „Erlebnissen" über die Brücke der Gedankenfolge sich hinwegsetzt.

Es ist tief begründet, daß der „ethische Mensch" nicht unter der sittlichen Verfehlung zerbricht. Die Sinngebung, die in der neuen sittlichen Anforderung ersteht, hebt ihn darüber hinaus. Luther zerbricht nicht unter der Schuld, sondern flieht vor den Drohungen von Hölle, Tod und Teufel. Hier hat die Angst Platz, die schlechterdings nicht zum rein ethischen Phänomen gehört. Freilich hat die rein ethische Betrachtung an der Schuld ihre Grenze. Aber sie wird nicht leichtfertig, wenn sie den Menschen über dieselbe hinweg auf das Gute sich richten heißt. Die *terrores* Luthers haben erst Sinn gegenüber dem Dämonischen, das den Menschen angreift.

Voraussetzung der ganzen Anschauung ist die Idee vom Kampf der göttlichen und der gottfeindlichen Macht. Unter dieser Voraussetzung ist die ungeheure Verschärfung des Sündenbegriffs sinnvoll. Unter dieser Voraussetzung bedeutet auch „Rechtfertigung" mehr als Vergebung. Sie bedeutet, daß der Feind des kommenden Gottes-Reichs als Bürger dieses Reichs anerkannt wird — obwohl er Feind bleibt. Obwohl er auf der Gegenseite kämpft und nicht aufhört hier zu kämpfen, hat Gott seinen Frieden mit ihm geschlossen. Diesen Durchbruch des Friedens mitten im Kampf meint Luther. Dabei spitzt Luther selbst schon alles auf den Einzelnen zu. Aber er sieht ihn auf der Folie dieses „kosmischen" Kampfes. Indem die Nachfahren Luthers diese Folie zurücktreten ließen, werden die Paradoxien des Rechtfertigungsgedankens ausgehöhlt. Dann war es unmöglich, die „Angst" festzuhalten, von der Luther beherrscht blieb. Andrerseits forderte Luthers eigene Hypostasierung der Gesetzesmächte zur Kritik heraus, zu einer Kritik, die

aus Luthers eigenem Durchbruch durch die Gesetzesangst ihr Rüstzeug und ihr Recht herleiten dürfte.

Geschichtlich gesehen also zerstörte die reformatorische Lehre selber die psychologische Basis, auf der sie aufruhte. Jeder Versuch aber, diese Basis zu repristinieren, ist eben darin schon unreformatorisch. Vielmehr sind die Gegebenheiten der eigenen Geisteslage herauszustellen und in ihnen die Momente aufzusuchen, die den terrores conscientiae Luthers und deren Überwindung entsprechen.

Auszuscheiden sind dabei die naturalistischen Züge in Luthers Sündenbegriff. Sie werden ausgeschieden, indem das „Dämonische", das „Schicksalhaft-Verzehrende" als eigene Kategorie erkannt wird, die in Affinität zur Sünde steht, aber in dieser nicht aufgeht. In Gott werden „Macht" und „Liebe" zusammengedacht. Dieses Zusammendenken vollzieht sich nur im Durchbruch durch den nicht auflösbaren, immer neu sich aufdrängenden reinen Machtrespekt.

„Gott ist alles, er ist Finsternis und Licht, Liebe und Zorn, Feuer und Licht; aber er nennet sich allein einen Gott nach dem Lichte seiner Liebe." (J. Böhme.)

Darin gründet das in das Sündenbewußtsein nicht auflösbare Moment der Angst, darin aber auch ihre Durchbrechung im Glauben. In der Affinität aber der Sünde zur dämonischen Verkehrung und Verzerrung gründet, daß als die Tiefe der terrores conscientiae, der Bewußtseinserschütterungen die Erschütterung vor dem unbedingt Reinen heraustritt. Dieses ist die „Liebe", die über alle menschlichen Möglichkeiten hinausgreift. Liebe zum Verzerrten, Zwiespältigen, Verlorenen ist das schlechthinnige Paradox.

Der Entfaltung bedarf die Idee der Liebe in ihrer vollen Irrationalität und Paradoxie, sei es der Liebe Gottes, sei es der Liebe in Gott, sei es der Nächstenliebe. Was da heraustritt, ist hineinzustellen in jene Perspektive des Kampfes der zwei Reiche, wie sie in der alten Kirche bei Augustin ihre

Tiefe und Weite empfing und wie sie in Luthers iustificatio imputativa die Mitte empfing, in der mitten im fortgehenden Kampf der Friede Gottes dem Menschen zugewandt bleibt.

Damit ist der autonomen Ethik nicht der Boden entzogen. Der Mensch ist handelndes Wesen, er entscheidet verantwortlich, wo er geht und steht[1]). Die sittlichen Aufgaben bleiben. Der Mensch geht weiter auf Erden. Aber daß dieses „Gehen" über diesen Abgründen und unter diesem Segen erfolgt, daß er nicht zwischen den beiden Reichen steht, sondern dem einen verfallen ist und doch dem andern zugehörig bleibt, das ist deutlich zu machen. Zwischen diesen Polen gewinnt der lutherische Gedanke des Berufs, des Rufs in diese Welt, an diese bestimmte Stelle, neues Gewicht, mit ihm aber auch der Begriff der Pflicht und die ethischen Intentionen der Beherrschung und Gestaltung. Der Ge-

[1]) Wenn in der gegenwärtigen Theologie Begriffe wie „Wagnis", „Anspruch" und „Entscheidung" als theologische Grundbegriffe auftreten, so ist der unverkennbare Ursprung aus dem kritischen Idealismus kein Einwand. Sie dokumentieren im Gegenteil eine Wirklichkeitsnähe zu dem modernen Menschen, dessen Leben Handeln und Entscheidung ist. Der Einwand, daß diese Begriffe der profanen Sphäre entstammen, trifft nicht, sofern letztlich alle religiösen Ausdrücke der Sphäre unserer Welt und unseres Lebens entnommen sind. Dabei darf freilich die „Paradoxie" nicht verkannt werden, die bei dieser Wendung ins Religiöse eintritt. Wenn das Wagnis darauf hinausläuft, nicht auf eigene Macht zu wagen, wenn die Entscheidung darauf hinausläuft, sich der Entscheidung Gottes anheimzustellen, so geht solcher Gehalt nicht nur über den Wortsinn jener Termini hinaus, sondern durchbricht ihn. Das Wagnis geht nicht auf ein Handeln, sondern auf ein „Wissen", sapere aude. Dies Entscheidung zu nennen ist möglich, aber der Gehalt, um den es hier geht, ist dabei nicht ausgeschöpft. Vielmehr wird mit den autonomen Begriffen ein Spiel getrieben, in dem die Autonomie des Denkens für den willkürlichen Glaubenseinfall dahingegeben und aus dem Glauben eine gequälte und verkünstelte Abdrängung des Zweifels wird.

wissensbegriff erfährt dabei eine Erweiterung über die ethische Zuspitzung Kants hinaus. Er erweitert sich zur Totalität des „Wissens" um die Verfallenheit an das Widergöttliche und die Zugehörigkeit zum Unbedingt-Heiligen. Das wäre nur dann ein schlechtes Amalgam, wenn es nicht im Phänomen selbst läge, daß die religiöse Perspektive die Perspektiven des auf immanente Ziele, auf die Umwelt gerichteten und ethisch bestimmten Handelns in sich aufhebt. Das ethische Phänomen ist durch das religiöse nicht ausgeschaltet, sondern erweitert sich zur religiösen Perspektive jener Pole, zwischen denen das Leben sich vollzieht, und wird zwischen diesen Polen stets neu erzeugt.

HEINRICH FRICK

DIE GESTALTENDEN KRÄFTE DES WESTLICHEN PROTESTANTISMUS UND DIE PROTESTANTISCHE EINHEIT

Es gibt einen Protestantismus im Westen. Ob er als „westlicher Protestantismus" im Sinne einer geprägten, von uns deutlich unterscheidbaren Kollektivpersönlichkeit anzusprechen ist, muß ich bezweifeln. Wohl gibt es Wesenszüge, die uns an den allermeisten westlich von uns lebenden Protestanten auffallen. Aber sind sie typisch, so daß sie zur Charakteristik eines besonderen westlichen Zweiges unserer Konfession dienen könnten?

Wer persönliche Beziehungen zum Ausland unterhält, weiß, wie es um die Allgemeinurteile und Kollektivbenamungen in der Wirklichkeit steht. Es gibt sehr „innerliche" Amerikaner und sehr „aktivistische" Deutsche; es gibt lutherische Glaubenstiefe drüben, oberflächlichen Fortschrittsaberglauben auch unter uns. Das eine deutsch, das andere amerikanisch nennen, ist mindestens irreführend, meistens geradezu falsch. Und die gefährlichen Übertreibungen einer Eigenart treten häufig erst auf fremdem Boden richtig hervor, so daß „Amerikanismus" vor allem eine europäische Krankheit, „Quietismus" vor allem eine Gefahr für gewisse amerikanische Kreise geworden ist!

Wenn wir trotzdem wagen, nunmehr von amerikanischem, britischem, deutschem Protestantismus zu reden, wenn wir konfessionelle Typisierung und gedankliche Verallgemeinerung vornehmen, so schwebt uns dabei eine reine Sachlichkeit vor. Wir möchten als charakteristisch dasjenige ansprechen, was von unserem Standpunkt aus am an-

deren, Fremden auffällt. Das in unseren Augen Charakteristische, nicht das Allgemeine und nicht das vom Fremden selbst vertretene Eigenbewußte, meinen wir für typisch nehmen zu dürfen.

„Den" Amerikaner, „den" Briten, „den" Deutschen gibt es ja erfahrungsgemäß genau so wenig wie „das" Christentum, „den" Protestantismus, „die" Kirche. Was wir so bezeichnen, sind gedankliche Schattenrisse einer bunten, dreidimensionalen, ja geheimnisvoll mannigfaltigen, lebendigen Wirklichkeit. Die Projektion des Körpers auf eine Fläche hebt gerade das Körperliche, die Dreidimensionalität, auf. Sie vereinfacht, ja sie beseitigt den Körper.

Nicht anders die gedanklich erarbeitete Formel für menschliches Geschehen! Die Linien, die wir zeichnen können, sind nicht die Wirklichkeit, sondern ein Zeichen für sie, eine Abschattung von ihr. Die „gestaltenden Kräfte des westlichen Protestantismus" vermag keine Betrachtung zu ermessen. Nur deren Schattenbild auf unserer Beobachtungsfläche können wir entwerfen, und immer müssen wir wissen, daß das Leben reicher ist als unsre Systeme, daß also „der" Amerikaner nicht den Amerikaner, „der" Deutsche nicht den Deutschen aus unsrem Blickfeld verdrängen kann. Wir geben nur dem Ding einen Namen und benützen dabei das Eigenwort desjenigen Ortes, wo uns das Ding besonders auffällig oder auch erstmalig begegnete. Wir meinen im Grunde nur die Sache, sind also selbst die von jeglichem Urteil Betroffenen.

Daß ich davon absehe, den holländischen, französischen, schweizerischen Protestantismus heranzuziehen, hat mancherlei Gründe. Die stärksten Gruppen im Westen sind nun einmal die amerikanische und die britische. Von ihnen geht die maßgebende „gestaltende Kraft" in der ökumenischen Bewegung aus. Es ist kaum wahrscheinlich, daß diese noch wesentlich andere Züge tragen könnte, als wir sie hier

finden. Diese Überlegung rechtfertigt unsere Auswahl auch vor denen, die alles, was „westlich" von uns liegt, als uns entgegengesetzten, einheitlichen Typus nehmen möchten. Dieser „Typus" wäre in der Hauptsache von den angelsächsischen Weltmächten bestimmt.

Ich möchte noch einen Schritt weitergehen. Mir scheint der kontinentale Protestantismus in mancher Hinsicht eine einheitliche Größe zu bilden. Gerade in der ökumenischen Arbeit kommt es immer wieder vor, daß holländische, schweizerische, vor allem auch französische Protestanten dieselben Grundsätze verfolgen wie etwa der deutsche oder auch der nordische Protestantismus. Das gilt besonders von der Auseinandersetzung mit amerikanischen Losungen. Eigenartig für sich stehen die englischen und schottischen Protestanten da, indem sie teils mit dem Kontinent typologisch zusammengehören, teils aber auch durch Geschichte und Charakter deutlich von ihm unterschieden sind.

Wir meinen also in diesem Aufsatz mit dem Ausdruck „westlicher Protestantismus" die amerikanische und die britische Gruppe.

1. DIE GESTALTENDEN KRÄFTE DER DRITTEN KONFESSION

Im Anschluß an die Konferenz in Stockholm 1925 hat bei uns eine Debatte stattgefunden, die häufig als Auseinandersetzung zwischen uns und dem westlichen Protestantismus empfunden wurde. Insbesondere ist eine gewisse amerikanische Vorstellung vom Reich Gottes als Kennzeichen für die westliche Art genommen worden. Man hat dabei den Unterschied, ja zuweilen den Gegensatz auf die Formel bringen wollen, es stünde wieder einmal der Geist Kalvins gegen den Geist Luthers. In Wirklichkeit handelt

es sich jedoch nicht um den alten konfessionellen Streit zwischen reformiertem und lutherischem Protestantismus. Gewiß leben auch die Motive dieser Unterscheidung weiter. Aber sie sind geringfügig im Vergleich mit dem viel tieferen Unterschied, der zwischen zwei anderen Gruppen von Protestantismus besteht. Diese andere Art von Unterscheidung verläuft so, daß reformierter und lutherischer Protestantismus zusammen auf die eine Seite gehören, während auf der Gegenseite eine andere Welt auftaucht: die dritte Konfession.

Diese „dritte Konfession" zählt sowohl innerhalb des Protestantismus neben dem lutherischen und dem reformierten Typus als dritter, wie sie auch im ganzen abendländischen Christentum neben dem Katholizismus und den Reformationskirchen als ein (drittes) Eigengebilde verstanden werden muß. Denn der Protestantismus kalvinischen Gepräges steht mit demjenigen der lutherischen Art in gleicher Front gegen den Kirchenbegriff des römischen Katholizismus. In diesem war die organisierte Heilsanstalt der Kirche so wichtig geworden, daß der Gedanke an das Reich Gottes ganz aufging und unterging in dem der Kirche. Man darf geradezu sagen: das Reich Gottes ist für den römischen Katholizismus zu einer Funktion des Kirchenbegriffs geworden. Dagegen richtet sich der Einspruch aller Protestanten. Luther wie Kalvin und sämtliche Reformatoren protestieren gegen den Vorrang, den die Kirche vor dem Reich Gottes bekommen hatte. Der neue, evangelische Kirchenbegriff ist mindestens insofern einheitlich, als er gerade umgekehrt die Kirche zur Funktion des Reiches Gottes macht. Ob es sich mehr lutherisch um die Kirche des Wortes zum Zwecke des Heils handelt, oder ob etwa mehr kalvinisch an die Gemeinde der christlichen Aktion zum Zwecke der Heiligung gedacht wird, jedesmal ist „Kirche" verpflichtet, sich aus-

zuweisen am Wesen des Reiches Gottes. Deshalb streitet man um den Kirchenbegriff! Gerade er ist in der protestantischen Bewegung das greifbarste Zeichen der antikatholischen Orientierung. (Wohingegen der Kerngedanke der Rechtfertigung *sola fide* zwar theologisch fundamental, aber praktisch weniger handlich ist.)

Allerdings haften die reformierten und lutherischen Protestanten, indem sie den gebotenen Streit austragen, unwillkürlich an der überkommenen Fragestellung. Das Hauptaugenmerk richten sie auf die Kirche, die alte oder die neue. Darüber wird ein anderes versäumt. Man setzt nämlich nicht die ganze Kraft dafür ein, nun auch die Vorstellung vom Reich Gottes allseitig zu erneuern. An dieser Stelle kommt es zu einer besonderen Opposition, zur „dritten" Konfession. Jene aus der Ordnung fallenden unruhigen Geister und Gruppen, deren bunte Mannigfaltigkeit nicht unter ein Sammelwort zu bringen ist — es sind ebensowohl weltabgekehrte Mystiker darunter als auch hochpolitische Revolutionäre —, sie alle sind durch eines miteinander verbunden: durch den Mut zu ganz neuen Visionen vom Reich Gottes. Für diese Kreise ist das Mittelalter wirklich erledigt. Sie brauchen nicht mehr darüber zu streiten, ob man für oder gegen mittelalterliches katholisches Christentum einstehen soll. Ihre Front richtet sich bewußtermaßen wie gegen Rom, so noch mehr gegen die steckengebliebene Reformation.

Von solcher Art sind die Gründer amerikanischer Freistaaten gewesen. Nicht reformierter Geist ist es, sondern es ist die Gesinnung jener von allem Kirchentum losgelösten ältesten Auswanderer, es ist die dritte Konfession, die sich in der Ideologie der Neuen Welt erfolgreich Ausdruck verschafft. Als Beispiel seien die Worte angeführt, mit denen der englische Geistliche Robertson die ersten Pilgerväter beim Aufbruch nach Amerika verabschiedete:

„Brüder, ob ich euer Antlitz auf Erden wiedersehen werde, weiß allein Gott im Himmel, aber der Herr möge es beschlossen haben oder nicht, ich fordere euch vor Gott und seinen gepriesenen Engeln auf, mir nicht weiter zu folgen, als ihr mich habt dem Herrn Jesu Christ folgen sehen. Wenn Gott euch etwas durch ein anderes seiner Werkzeuge mitteilt, seid bereit, es zu empfangen; ich bin überzeugt, der Herr läßt noch mehr Wahrheit aus seinem heiligen Worte hervorbrechen. Ich kann den Zustand der reformierten Kirchen nicht genug beklagen, welche zu einem Abschluß in der Religion gekommen sind und jetzt nicht über die Werkzeuge ihrer Reformation hinausgehen wollen. Die Lutheraner bleiben bei Luther, die Kalvinisten bei Kalvin stehen; aber wenn auch diese Männer zu ihrer Zeit brennende und scheinende Lichter gewesen, so sind sie doch nicht in den ganzen Ratschluß Gottes eingedrungen, und sie würden, wenn sie jetzt lebten, ebenso willig weitere Erleuchtung annehmen, wie damals die zuerst empfangene. Denn es ist unmöglich, daß die christliche Welt in so kurzer Zeit die lange antichristliche Finsternis hätte durchbrechen, und mit einem Male die Vollkommenheit christlicher Erkenntnis hätte erscheinen können."

Menschen dieses Geistes beten unwillkürlich die Vaterunser-Bitte: „Dein Reich komme" auf neue Art. Während der lutherische Christ dabei betont das Wörtchen „Dein" — denn es kommt ja vor allem darauf an, die innerliche Glaubenswelt in ihrer Eigenart abzuheben von allem äußeren Weltwesen; — und während der reformierte Christ das Hauptgewicht legt auf die Vorstellung „Reich" — da ihm vor allem an der Aufrichtung des göttlichen Regiments gelegen ist, — so verschiebt sich für jene radikale Gruppe der Ton auf das letzte Wort: „komme!" Gerade aus den angeführten Predigtworten spricht in besonders deutlichem Maße diese Leidenschaft der Hoffnung auf Zukunft hin,

das Bekenntnis zur fortschreitenden Reformation, der Glaube an kommende große Offenbarungen.

Der neue Einsatz bei einer Ideologie vom „kommenden Reich" wäre nun vermutlich nicht so folgenschwer gewesen, wenn nicht eine bestimmte kulturgeschichtliche Lage seine Auswirkung wesentlich gefördert hätte. Neben die bisher angestellte konfessionkundliche Betrachtung muß die folgende kulturgeschichtliche Überlegung treten, damit man die Eigenart Amerikas begreifen kann.

Jene Auswanderer, von denen wir sprachen, finden einen Boden vor, der ihnen gestattet, ohne Rücksichten ihr Programm zu verwirklichen. „Ohne Rücksichten", das ist ganz wörtlich gemeint: die Pioniere der neuen Zivilisation sehen nicht zurück auf das alte Europa. Erledigt sind die Autoritäten von Kirche und Staat. Die neuzuschaffende Kultur ist von vornherein entschränkt. Das Freiheitsgefühl, mit dem die Einwanderer westwärts ziehen, hat eine religiöse Weihe. Auf dem bekannten Denkmal eines Puritaners sieht man den Pilger mit der Bibel unter dem Arm in energischer Haltung vorwärts schreiten. Sein Auge bohrt sich in die Zukunft. Was vergangen ist, ist dahin. Der Kolonialboden teilt seine Geschichtslosigkeit den Menschen mit, die auf ihm schreiten müssen. Bis zur Stunde hat der Amerikaner nicht den geschichtlichen Sinn des Europäers. Erst bei der Gründung der Union fängt seine geschichtliche Phantasie lebhafter zu spielen an. Aber selbst dieses Ereignis liegt für sein Gefühl schon sehr weit zurück. Denn entscheidend ist für den Amerikaner überhaupt nicht die Vergangenheit. Er steht fest auf dem Boden der Gegenwart, während sein Vorstellungsvermögen sich beschäftigt mit der Zukunft.

Das großartigste Beispiel dafür liefert gegenwärtig der Aufbau des amerikanischen Nationalstaates. Auf hunderterlei Weise wird das Chaos der vielen Volkssplitter eingestampft und in einheitliche Formen gebracht. Amerikanisierung der

Einwanderer heißt praktisch Uniformierung und Typisierung.

Vom Standpunkt der fertigen europäischen Völker und Staaten aus sind das alles sehr primitive Vorgänge, mit einer reichlich groben Methode verknüpft. Aber man sollte verstehen, daß den Amerikanern gar keine andere Wahl bleibt. Denn ihnen fehlt das Mittelalter. Die festgefügten Ordnungen von Kirche und Staat können sich nicht mehr als Erziehungsmächte auswirken. Drüben wächst man nicht auf in einer „gottgewollten", „natürlichen" Ordnung. Vielmehr sind die einzelnen Menschen herausgerissen aus ihrem Heimatboden und eigentlich zu einer bunten Masse zusammengewürfelt. Das Stück Mittelalter, das in Europa an den meisten Plätzen lebendig ist, die an Ort und Landschaft gebundene Lebensform, fehlt drüben völlig. Man konnte und kann dort das Leben untereinander nur regeln in den Formen moderner „Gesellschaft", nicht auf der Grundlage gewachsener Gemeinschaft.

Die entscheidende Tatsache scheint mir also zu sein, daß jene Forderung, dem Kommenden zu dienen, ihre Erfüllung darin fand, einen Neubau des Lebens rein im Stile der kirchen- und staatsfreien Gesellschaft aufzuführen.

Selbstverständlich ist die Daseinsform der Gesellschaft keine amerikanische Erfindung, sondern hat ihren Ursprung in Europa. Aber die Auswirkung der neuen Lebensform wurde und wird bei uns stets eingeschränkt durch den Fortbestand der staatlichen und kirchlichen Autoritäten. Besonders die großen revolutionären Vorstöße der Neuzeit wurden schließlich alle zu einem Rückzug gezwungen, da gegenüber der reinen Vergesellschaftung des Lebens doch immer wieder Staat und Kirche erfolgreich ihre alten Rechte geltend machen konnten. Das ist drüben anders. Die von Kirche und Staat befreite weltliche Zivilisation, siegreich als freie

Wissenschaft und freie Wirtschaft, von denen die erste besonders der Kirche, die zweite besonders dem Staat zu schaffen macht, die „Zivilisation" ist heute zwar überall zur Weltmacht angewachsen[1]). Aber es besteht ein Unterschied: während diese säkularisierte Kultur aus den angegebenen Gründen in Europa bloß als Emanzipation auftritt, konnte sie auf dem amerikanischen Kolonialboden von vornherein zum eindeutigen Ziel der nationalen Entwicklung werden.

An dieser Stelle nun fand die theologische Vision vom kommenden Reich das irdische Rohmaterial vor, um eine wirksame Ideologie aufzurichten. Es begegnen sich hier theologiegeschichtliche und kulturgeschichtliche Entwicklungen, die wie für einander prädestiniert erscheinen. Daraus erwächst eine eigentümlich amerikanische Anschauung vom Reich Gottes, die man geradezu ansprechen darf als die Übersetzung jenes Sektenevangeliums in die Sprache der entschränkten modernen Zivilisation: Die Lehre vom „kommenden" Reich Gottes wird vorgetragen in den Kategorien der „Gesellschaft".

2. DIE AMERIKANISCHE BOTSCHAFT VOM KOMMENDEN REICH

Man kann diese Behauptung an jedem entscheidenden Punkte nachweisen. Wir fragen:
1. Was ist das Reich Gottes? 2. Wann kommt das Reich Gottes? 3. Wie kommt es?

1. Auf die erste Frage lautet die Antwort: das Reich Gottes ist der Zustand der vollkommenen Gesellschaft,

[1]) Die in der Karwoche 1928 in Jerusalem veranstaltete Welt-Missions-Konferenz zählte unter die großen Konkurrenzmächte, mit denen die Mission ringt, vor allem auch *„secular civilization"*, worüber der bekannte amerikanische Quäker *Rufus M. Jones* vortrefflich Bericht erstattete.

das große Thema der Geschichte also: „*transformation of the world int the Kingdom of God.*" Neben den natürlichen, mechanisch wirkenden Kräften gibt es übernatürliche, insbesondere sittliche Kräfte in der Menschheit. Wenn nun die Gegenwart einen unvollkommenen Gesellschaftszustand zeigt, so hat das einen einfachen Grund: die zweite Art von Kräften ist noch zu schwach, um über die erste Art Herr zu werden. Wird es aber dereinst den geistigen Mächten gelungen sein, die natürlichen Kräfte ganz in ihren Dienst zu zwingen, dann wird die Not in der Gesellschaft aufhören und ein vollkommener Verein der Menschen dasein.

2. Wann wird das sein? In der Zukunft! Das Reich Gottes steht am Ende der Geschichte, es ist der fünfte Akt im Erdenraum, der die Lösung des dramatischen Knotens bringt. Eine Frage ist dabei allerdings umstritten. Wird diese Lösung organisch aus dem Gang der Erdengeschichte sich ergeben, also von dem menschlichen Spieler im Drama entwicklungsgemäß hervorgebracht werden? Oder ist ein *deus ex machina* nötig, der den gordischen Knoten mit einem Hiebe durchhaut, so daß das Reich Gottes erst hinter einem katastrophalen Schluß der Erdengeschichte auftaucht? Man nennt im amerikanischen Denken die Anhänger der ersten Anschauung *post-millenarian*, die der zweiten *pre-millenarian*. Das soll heißen: nach der einen Ansicht kommt Jesus wieder nach (*post*) Ablauf des Tausendjährigen Reiches, nach der anderen Meinung vorher (*pre*).

3. Die dritte Frage: wie kommt das Reich? ist für die praktische Wirksamkeit am bedeutendsten. Von ihrer Beantwortung hängt die ganze Ethik ab. Allgemein ist die Frage leicht zu beantworten. Das Reich Gottes kommt dadurch, daß die höheren Kräfte immer mehr die Oberhand gewinnen über die niederen Kräfte. Fortschreitende Zivilisation ist also ein Näherkommen des Reiches. Aber je genauer man die einzelnen Schlüsse aus dieser Anschauung

zieht, desto schwieriger wird die Durchführung. Denn alles ruht auf einer grundsätzlichen Voraussetzung: dem Glauben an die Rationalisierbarkeit des Lebens. Die Welt muß eigentlich so eingerichtet und der Mensch so veranlagt sein, daß beide sich in die Hände arbeiten. Was der Mensch erkennt, und besonders sein Wille, muß dem Wesen der Weltwirklichkeit entsprechen. Nur unter dieser Voraussetzung darf er hoffen, die Entwicklung auf das vollkommene Ende hin fördern zu können.

Diese Grundvoraussetzung wirkt sich besonders klar aus am Kirchenbegriff. Diejenigen Amerikaner, die es wagen, die Folgerungen aus den vorgetragenen Grundsätzen zu Ende zu denken, kommen zu einem deutlichen, völlig modernen Schluß: Kirche ist ihnen das Organ für die Rationalisierung der Nöte und Rätsel des Daseins, die zu diesem Zweck organisierte Gesellschaft. Dieser Kirchenbegriff macht konsequent die Kirche zu einer Funktion des Reiches Gottes. Da aber, wie wir sehen, das Reich Gottes in die Kategorien der modernen Gesellschaft umgedacht worden ist, so kann es nicht mehr überraschen, nun auch die Kirche im Stile der Gesellschaft interpretiert zu sehen.

Von mehreren Seiten her läßt sich die Eigentümlichkeit dieses Kirchenbegriffs beleuchten. Am bekanntesten ist die Tatsache, daß die amerikanischen Kirchen auf dem Prinzip der Freiwilligkeit beruhen, also nicht wie unsere Volkskirchen ihre Mitglieder einfach durch die Geburt erwerben. Wo das Freiwilligkeitsprinzip am reinsten ausgeprägt ist, sollen nur erwachsene Menschen in freiwilligem Entschluß der Kirche beitreten, so daß diese vereinsmäßig wird. Man darf also sagen, daß hier die Entstehung der Kirche voluntaristisch gedacht wird. Nämlich so: Menschen verwandeln Wunschziele in Willensziele, sie machen aus Idealen Arbeitsprogramme und schließen sich zum Zweck ihrer

Durchführung zusammen. Wer aktiv mithilft dazu, daß die Ideale von gestern Arbeitsziele für heute und – hoffentlich – Wirklichkeit von morgen sein werden, der gehört in die Kirche.

Damit hängt eine zweite Eigentümlichkeit zusammen. Sie drückt sich in dem heute so beliebten Stichwort aus: *efficiency*. Das Wort enthält mehr als bloß den Begriff „Leistungsfähigkeit". Es meint die Fähigkeit, eine Maximalleistung zu erzielen. Mit anderen Worten: die Arbeit ist eingestellt auf den Rekord. Innerhalb der Masse gleichartiger Kirchenmitglieder ragen diejenigen hervor, die besonders wirksam sind. Und wiederum innerhalb der verschiedenen denominationellen Kirchenkörper nehmen diejenigen den ersten Platz ein, die im Gruppen-Wettbewerb den Rekord schlagen. Die Betrachtung ist quantitativ. Das Kirchenvolk bildet im Grunde genommen eine Masse von typisierten Individuen, die eines miteinander gemein haben: die gleiche Chance! Das ist für die amerikanischen Verhältnisse überhaupt bezeichnend. Darin liegt ein Zauber für jeden Einzelnen. Aber gleichzeitig ist auch damit besiegelt der Untergang qualitativer Wertmaßstäbe. Denn unter dem Gesichtspunkt der *efficiency* gilt allein die Wirkung, was praktisch meistens auf Anbetung des Erfolgs hinausläuft. Was sich durchsetzt, ist richtig, was unterliegt, ist falsch. Diese pragmatistische Beurteilung gehört wesenhaft zur Daseinsform der „Gesellschaft", wie sie umgekehrt in schroffem Gegensatz steht zum organisch gewachsenen Gemeinschaftsleben. Denn in diesem ist häufig gerade das entscheidend, was ohne Erfolg bleibt. Nicht *efficiency*, sondern Reinheit des Wollens, Wahrheit des Gedankens, Opfersinn der Tat stehen hier am höchsten im Rang.

Schließlich muß auch hingewiesen werden auf den eigentümlichen Universalismus im amerikanischen Kirchenbegriff. Im Unterschied von natürlich gewachsener Gemein-

schaft innerhalb eines Volkes und zwischen den Völkern ist der hier vertretene Universalismus nur zu vergleichen mit der internationalen Solidarität einer Klasse. Nicht Organismen, sondern Organisationen haben miteinander zu tun. Sie treten über die Landesgrenze hinaus in Verbindung miteinander, weil sie dieselben Interessen zu wahren haben. Der Vorgang hängt zusammen mit den seelischen Wirkungen der Industrialisierung. Die aus den natürlichen Verbänden herausgerissenen einzelnen Menschen schließen sich mit Gleichgesinnten über die ganze Welt hin zusammen.

Daß wirklich zwischen der Industrialisierung und diesem Kirchenbegriff Zusammenhänge bestehen, mag an einem sprechenden Beispiel veranschaulicht werden. Führende Missionsleute Amerikas betrachten die Industrialisierung trotz aller Bedenklichkeit, die auch in ihren Augen dieser Vorgang in sich schließt, gern als Wegbahnerin des Christentums. Sie gehen davon aus, daß unter dem Einfluß der Industrialisierung der moderne Arbeiter in Asien und Afrika aus seiner heidnischen Umwelt herausgelöst und in die Atmosphäre des Abendlandes versetzt wird. So wenig klar bewußt und so wenig organisch das im Einzelfall geschehen mag, tatsächlich gerät so der Eingeborene in eine Welt hinein, die irgendwie mit dem Christentum zusammenhängt. Man spricht deshalb von „Semi-Christianisierung" und setzt demgemäß der Missionsarbeit das Ziel, dafür zu sorgen, daß aus solchen halben Christen auf dem Wege von Unterricht, Taufe und Gemeindebildung Vollchristen werden[1]). Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, diese höchst fragwürdige Konstruktion zu prüfen. Sie ist uns in diesem Zusammenhang ein Beweisstück dafür, daß zwischen den amerikanischen Vorstellungen von Kirche und dem Wesen der

[1]) Vgl. die betr. Artikel im Jg. 1927/28 der *International Review of Missions*, bes. den für die Jerusalemkonferenz 1928 bestimmten Aufsatz des Amerikaners *Reischauer*.

industrialisierten Masse ein innerer Zusammenhang empfunden wird.

Man darf diesen Zusammenhang im Sinne mancher amerikanischer Theologen vielleicht so ausdrücken: Die Kirche nimmt am Prozeß der Gesellschaft teil, und zwar an hervorragender Stelle, sinndeutend und wegbahnend. Zum Bestand der Gesellschaft gehört also vorzüglich auch die Kirche. Sie ist die Organisation der den wahren Fortschritt (*progress*) bewirkende Kräfte. Das hat gewiß zur Folge, daß die Kirche eine Kampforganisation sein muß, etwa gegen kapitalistische Konzerne. Aber in solchem Kampf ist die Kirche selber ihrem Wesen nach eben auch nichts anderes als ein Konzern. Sie bedeutet genau so wie jeder andere Konzern den vereinsmäßigen Zusammenschluß derjenigen Organisationen, die innerhalb der Gesellschaft ein bestimmtes Interesse zu verfechten haben. Zwar sind es in diesem Falle die Anliegen des Reiches Gottes. Und das rückt diese Körperschaft in den Augen ihrer Anhänger durchaus an die Spitze sämtlicher Gesellschaftsorganisationen. Aber doch nur an die Spitze einer Reihe, so daß andere Organisationen auf gleicher soziologischer Ebene hinter und neben der Kirche ihr Recht geltend machen dürfen.

Man muß es diesem Kirchenbegriff lassen, daß er moderner und aktueller als jeder andere in der Christenheit ist. Mit rücksichtsloser Folgerichtigkeit ist hier die Kirche hineingedacht worden in die Kategorien moderner Gesellschaft. Denken und Praxis arbeiten dabei immerzu Hand in Hand. Auch wer den Gedankenkreis ablehnen muß, sollte doch die Leistung, die darin steckt, nicht verkennen. Dieser Kirchenbegriff hat jedenfalls mitgeholfen dazu, daß heute eine protestantische Weltmission in Afrika und Asien arbeitet, die sich als ebenbürtiger Partner neben der älteren katholischen Mission sehen lassen kann. Man darf sich fragen, ob es je einer anderen konfessionellen Schattie-

rung innerhalb des Protestantismus gelungen wäre, eine ähnlich einflußreiche Werbearbeit neben die katholische Mission zu setzen. Selbst wenn man die Ursachen für das Anschwellen amerikanischer Missionsarbeit anderswo als im Grundsätzlichen sucht, so kann man kaum leugnen, daß die geradlinige und entschlossene Durchführung des modernsten Kirchenbegriffs die Arbeit wesentlich inspiriert hat.

Es ist nun verhältnismäßig leicht, theologische Bedenken gegen diese ganze Auffassungsweise geltend zu machen. Aber ehe man daran geht, muß ausdrücklich anerkannt werden, daß hier etwas Großes geleistet worden ist. Wenn überhaupt der tiefste Sinn theologischer Arbeit darin liegt, durch immer neue Reïnterpretation das Wort Gottes in die Sprache des lebenden Geschlechts zu übersetzen, so haben die Schöpfer des geschilderten Kirchenbegriffs etwas Vorbildliches vollbracht. Sie sind mit Entschlossenheit „dem modernen Menschen ein moderner Mensch" geworden. Von drüben her gesehen, nimmt sich unsere übliche europäische Art von Protestantismus rückständig aus. Das braucht zunächst gar nicht als Vorwurf gemeint zu sein, sondern stellt einfach fest, daß bei uns Bindungen von früher her in Kraft sind, die der Amerikaner abgeschafft hat. Infolgedessen konnte bei uns gar nicht in solchem Ausmaß eine Vergesellschaftung des Kirchengedankens stattfinden. Wenn wir auch zwangsläufig in diese Richtung gedrängt worden sind, so haben wir doch niemals eine so einseitige Folgerichtigkeit entwickeln dürfen. Der „mittelalterliche" Typus und der „moderne" Typus haben beide den Vorzug der Einfachheit vor uns voraus. Wir selbst stehen zwischen beiden, indem wir einesteils die alten Autoritäten von Kirche und Staat, andernteils die entschränkte moderne Gesellschaft als gegebene Wirkungsstätte für die christliche Verkündigung anerkennen müssen. Die Übersetzung des Evangeliums sowie des Kirchenbegriffs in die Kategorien

der Gesellschaft ist also nicht bloß eine amerikanische Angelegenheit, sondern geht uns selbst sehr viel an. Wir werden heute nicht nur von dem römischen Katholizismus aufgefordert, in den Schoß der Kirche „zurückzukehren", sondern wir werden jetzt von der entgegengesetzten Seite ebenso nachdrücklich dazu eingeladen, die Reste von Erbstücken aus dem Mittelalter abzulegen und gänzlich „modern" zu werden. So wenig wir uns die Auseinandersetzung mit Rom dadurch erleichtern dürfen, daß wir den Katholizismus geringschätzen, ebensowenig darf uns in den Sinn kommen, wir könnten mit den amerikanischen Gedankengängen einfach so fertig werden, daß wir sie für minderwertig erklären. Beide Konzeptionen verdienen ernste Beachtung und gewissenhafte Nachprüfung. Vom evangelischen Standpunkt aus haben wir immer wieder den Katholizismus aufmerksam zu beobachten. An ihm soll sich echter Protestantismus anti-typisch orientieren, — was etwas anderes bedeutet als „Kampf gegen Rom". Es schließt in sich die Anerkennung konfessioneller Kollektivpersönlichkeiten: Konfession ist nicht bloß Absplitterung vom Ganzen, sondern auch geschichtlich ausgebildeter Charakter, geprägte Eigenart eines Gemeinschaftslebens. In freundschaftlicher Auseinandersetzung können diese Mächte voneinander lernen und aneinander sich selbst besser verstehen. So auch der europäische und der amerikanische Protestant! Die Einwände, die wir gegen die amerikanische Gedankenwelt notwendig geltend machen müssen, vertragen sich sehr wohl mit der Würdigung dessen, was „drüben" geleistet worden ist. Ja, genau genommen lohnt sich überhaupt nur wegen dieser Leistung die gedankliche Abwehr der amerikanischen Welt.

Es muß an dieser Stelle genügen, eine mögliche theologische Kritik des oben geschilderten amerikanischen Denkens mit wenigen Sätzen anzudeuten. Jeder der dargestellten

Charakterzüge an der Vision vom kommenden Reich Gottes als der vollkommenen Gesellschaft ruft Bedenken hervor. Dem Voluntarismus, der darin steckt, halten wir die Frage entgegen, ob denn die Wirklichkeit darauf angelegt sei, von uns aus (rational) bewältigt zu werden! Oder zwingt uns nicht tausendfache Erfahrung und Beobachtung, die Kategorie des Schicksals einzuführen und die Weltformel, die wir uns bilden, auf einen unendlichen Bruch hinauslaufen zu lassen?

Weiterhin liegen uns amerikanischer Pragmatismus und Optimismus besonders fern. Die Vorstellung, als bewege sich die Geschichte in der Hauptsache vorwärts und aufwärts, stößt bei uns auf unüberwindliche Bedenken. Vor unserem Urteil ist es nicht wahr, daß sich „das Gute" mehr und mehr durchsetzt in der Welt. Oder sollte das, was sich unter den Menschen durchsetzt, durch diesen Erfolg als gut ausgewiesen sein? Das „Geheimnis des Kreuzes" scheint uns wirklichkeitsnäher zu sein als eine solche Auffassung vom Wesen des Geschehens. Wir berührten oben die Frage, was Christentum und Industrialisierung miteinander zu tun haben, und erwähnten die aus ihrem väterlichen Heidentum entwurzelten Industriearbeiter Asiens und Afrikas. Ein amerikanischer Beobachter kann meinen, diese *semi-Christians* seien dazu prädestiniert, mit einer Art von naturgesetzlicher Entwicklung sich zu völligen Christen auszuwachsen. Aber das Bild vom „halben" Christentum dieser unglücklichen Generation des Übergangs ist doppeldeutig. Wenn das „Heidentum" zusammenbricht, geht auch ein Stück Seelentum verloren. Die industrialisierten Halb-Christen von heute sollen die ganzen Christen von morgen sein: wer weiß, ob sie nicht ganze Ungläubige, Heiden europäischen Typs, Nihilisten sein werden?!

Damit ist schließlich auch der amerikanische Universalismus in Frage gestellt. Die Einheit, die er wahrnimmt,

deckt sich mit der Allgemeinheit des gesellschaftlichen Daseins, das ohne Rücksicht auf Volk und Land heute über den ganzen Planeten hin eine einzige Lebensform durchzusetzen sucht. Die Vereinheitlichung und gewaltsame Vereinfachung des Geschichtsbildes durch die Fiktion von Fortschritt auf der Zeitstrecke hat ihr räumliches Gegenbild hier: wie der Sinn aus dem Jetzt in die Zukunft (an das Ende) verlegt wird, so auch aus dem Hier ins Allgemeine (d. h. in ein wesenloses Überall und Nirgends). Solange aber die Predigt des Christentums wirklich Gottes Wort verkündet, hat sie es mit Gottes Anspruch zu tun, der an das Hier und Jetzt ergeht. Heimat und reine Gegenwart sind des lebendigen Gottes Offenbarungsstätte im Zeit-Raume unsres vergänglichen Lebens. Ja, sie sind recht eigentlich Seine Schöpfung, Geschenk Seiner Gnade an uns, die wir ohne Offenbarung dahingegeben wären an die Heimatlosigkeit und fortgerissen vom unabsehbaren Lebensstrome, der uns in die dunklen Abgründe der Zukunft unwiderstehlich hinunterstürzt. Vergeblich der Versuch, uns durch Fortschritts-Visionen darüber zu täuschen und unserem rätselhaft einsamen Menschendasein Rückhalt am blassen Allgemeinen bieten zu wollen! Solcher Universalismus verschleiert wohl vorübergehend den Abgrund, über dem wir schweben. Der Schleier zerreißt, sobald das Hier und Jetzt zum Gericht gerufen wird. Wohl darf die Gesellschaft in ihrem Bezirk Universalismus proklamieren. Eine Kirche jedoch hat auch ihr gegenüber Gottes Anspruch, Sein Heute und Hier, entgegenzuhalten.

Und doch, wir wären im Irrtum, sprächen wir nur so zur amerikanischen Botschaft vom kommenden Reich Gottes. Unsere beste Überlieferung zwingt uns zur Kritik an jener Ideologie. Aber Wesentliches bleibt — jenseits der theoretischen Sphäre — am amerikanischen Gedankengang vorbildlich. Ich beschränke mich auf die für unser Thema wich-

tigste Tatsache: die Entfaltung eines starken Willens zur Einheit der christlichen Aktion — ganz abgesehen von der unsres Erachtens falschen theologischen Begründung dieses Willens.

3. AMERIKANISCHER WILLE ZUR ARBEITSGEMEINSCHAFT

Der Einfluß amerikanischer Kräfte auf die kirchliche Einheitsbewegung ist sehr groß. Das wird verständlich, wenn man zweierlei beachtet. Aus den vorgetragenen Gedanken ergibt sich einmal, daß drüben der Wille zum Zusammenschluß organisch aus den Voraussetzungen erwächst. *Union and cooperation* drängen sich von selbst auf. Sodann ist zu beachten die Geschlossenheit des Einheitswillens: seine innenpolitische und seine außenpolitische Form sind durchaus eins. Kirchlicher Zusammenschluß ist genau so nötig im eigenen engsten Bezirk (Gemeinde, Denomination, Konfession und Land) wie darüber hinaus in der Richtung auf weiteren Zusammenschluß mit anderen, bisher fremden Gruppen. In dieser doppelt gerichteten Arbeit gibt es grundsätzlich — unter dem Einfluß der Ideologie vom kommenden Reich als der vollkommenen Gesellschaftsordnung — keinerlei Spannung.

Im europäischen Protestantismus dagegen ist es anders. Hier lassen sich nirgends derart klare Linien eines kirchlichen Einheitswillens aufzeigen. Im Gegenteil, in beiden Hinsichten liegen Schwierigkeiten, wenn nicht unüberbrückbare Gegensätze vor. Weder ist der Einheitswille so organisch verwurzelt, noch fügen sich die nach innen und die nach außen gerichteten Bestrebungen so reibungslos ineinander, wie es drüben der Fall ist.

Für diejenige Richtung, die wir hier als „amerikanisch" ansprechen, liegen die Dinge sehr klar. Wer „Reich Gottes"

sagt, sagt auch: Zusammenschluß der Kirchen! Denn nichts hemmt ja das Kommen des Reiches mehr als die Gespaltenheit der Christenheit. Wie jedes weltweite Interesse heutzutage nur durch streng durchgeführte Solidarität der verantwortlichen Menschen und Verbände gewahrt werden kann, so nicht anders das große Anliegen, daß Gottes Reich kommen möge. „Interdenominationellen und internationalen Zusammenschluß" sehen wir deshalb in den meisten Aktionsprogrammen amerikanischer Kirchen an hervorragender Stelle auftauchen. Wir konnten es bei der Darstellung der zugrunde liegenden Gedankenwelt schon nicht vermeiden, darauf einzugehen. Das ist ungemein bezeichnend: man kann gar nicht amerikanisches Kirchentum erörtern, ohne des Willens zur Trust-Bildung im Großen wie im Kleinen zu gedenken. Hier gehört Wille zur Einheit wesentlich zur Kirche. Und zwar im engeren Sinne der Arbeitsgemeinschaft! Wie jede Gemeinde als Zweckverband aus dem Zusammenschluß gleichgerichteter Individuen erwächst, so die Einzelkirche aus entsprechenden Gemeinden und schließlich aus allen diesen Gruppen die erhoffte Gesamtkirche als eine einzige, über die ganze Menschheit ausgedehnte große Arbeitsgemeinschaft auf das kommende Gottesreich hin.

Kirchliche Einheitsbewegung bedarf also keiner besonderen Rechtfertigung. Sie entspringt organisch aus dem Christentum, das bei den Gliedern der Verbände vorausgesetzt wird. Daher die uns ebenso großartig als naiv anmutende Begeisterung, mit der amerikanische Christen in der ökumenischen Bewegung stehen, ja enthusiastisch vorangehen können!

Nicht minder versteht sich fast von selbst die Geschlossenheit dieses Willens nach innen und nach außen. Ist einmal Kirche verstanden als Zweckverband auf das kommende Reich hin, so fordern beide Bestrebungen gegenseitig her-

aus. Theorie und Praxis decken sich hier. Im letzten Menschenalter ist gegen die Zersplitterung und Eigenbrötelei im amerikanischen Protestantismus eine bewundernswerte Arbeit für Verständigung, Bündnis, ja Verschmelzung zwischen den zahllosen Denominationen geleistet worden. Kräfte zersplittern ist unrationelle Wirtschaft! Das Ziel nötigt zu einer weisen Ökonomie, — die verhältnismäßig weit gediehen ist im Missionswesen, zur Stunde durchgesetzt wird in der Einrichtung des Religionsunterrichtes in den Schulen der Union. Der Grundsatz des Kräftehaushalts läßt sich aber nicht begrenzen. Die Bewegung für *union and cooperation* nötigt ihre Anhänger weiterzugehen, als die nächstliegenden Aufgaben es erscheinen ließen. Im Banne des Gedankens an das kommende Reich kann man nicht auf halbem Wege haltmachen. Also ergab sich aus dem, was wir die innenpolitische Einheitsbewegung nannten, notwendig der Drang, auch nach außen den Zusammenschluß zu betreiben.

Infolgedessen sehen wir heute im amerikanischen Protestantismus weithin sich folgendes Wechselspiel zutragen. Der Zusammenschluß amerikanischer Kirchenkörper unter sich beschwingt die Begeisterung für ökumenische Aufgaben im großen. Umgekehrt wirken Konferenzen wie die von Stockholm und Lausanne anspornend zurück auf die inneren Verhältnisse drüben und ermuntern dazu, im Kleinen zu Ende zu führen, was im größten Stile auf Weltkonferenzen vorgebildet worden ist.

So bewährt sich hier allenthalben die Stoßkraft, die dem *social gospel*, der amerikanischen Kollektiv-Interpretation des Evangeliums, innewohnt. Die Losungsworte der Theologie vom kommenden Reich scheinen wie geschaffen zu sein, das Vokabular der kirchlichen Einheitsbewegung zu bilden. Hat somit schon früher auf anderen Gebieten (ich nenne nochmals die Heidenmission) die dritte Konfession

neue Wege gebahnt, so erweist sie sich gegenwärtig als den älteren Konfessionen überlegen an Kräften zur Wiedervereinigung des Getrennten. Es bleibt noch offen die Frage, wieweit in diesen Kräften Vollmacht aus dem Geist des Evangeliums steckt. Doch richten wir zunächst unser Augenmerk auf die zweite große Gruppe des „westlichen" Protestantismus.

4. DIE HAUPTFORMEN BRITISCHEN KIRCHENTUMS

Betritt man unter dem frischen Eindruck Amerikas den Boden Englands oder Schottlands, so empfindet man alsbald, daß die britische Welt — trotz aller Eigenart — zu Europa gehört. Theologie und Kirche Britanniens stehen uns näher als Amerika. Dieselbe geschichtliche Bindung, die auf uns liegt, verpflichtet auch den britischen Christen. Er ist ebenso, wie wir selbst, auf einen Traditionszusammenhang angewiesen, der „drüben" fehlt. Es geht nun nicht an, die englisch-schottische Christlichkeit mit derselben Ausführlichkeit zu entwickeln, wie wir es beim amerikanischen Protestantismus tun mußten. Das würde uns viel zu weit vom Thema abführen und überdies in der Hauptsache Bekanntes wiederholen. Ich darf mich beschränken auf diejenigen Züge, die für die Gestaltung des kirchlichen Einheitsideals wichtig sind und die das Eigentümliche an der britischen Geisteshaltung in diesen Fragen erkennen lassen.

Da ist vor allem an einen Tatbestand zu erinnern: die Gespaltenheit des öffentlichen Christentums in zwei Haupttypen! In den britischen Ländern genau wie in Deutschland geht ein konfessioneller Zwiespalt durch das Volk, der — abgesehen von kleineren konfessionellen Gruppen — vor allem zwei Grundformen deutlich heraustreten läßt, ein primär kirchliches und ein sekundär kirch-

liches Christentum. Zwar erschöpft sich der Unterschied zwischen beiden nicht in der verschiedenen Stellung zur „Kirche", aber er ist darin am sichtbarsten. Es gibt Christentum, das grundsätzlich und in allen Stücken kirchlich sein will, und solches, das nicht so sein will, sondern irgendwie eine andere Größe der Kirche überordnet, so verschieden dann auch im einzelnen die Bewertung des Kirchlichen ausfallen mag. In unserem Sinne kann auch ein Vertreter des sekundär kirchlichen Typus „hoch von der Kirche halten". Das hier grundsätzlich Entscheidende liegt darin, in welchem funktionellen Verhältnis die sichtbare Kirche zur obersten theologischen Idee innerhalb der Hierarchie leitender Motive steht.

Wie bei uns römischer Katholizismus und deutscher Protestantismus nebeneinander stehen, so auf englischem Boden Staatskirche (*established church*) und Freikirchentum (Non-Konformisten). Wir beschränken uns der Deutlichkeit wegen auf England im eigentlichen Sinn. Da ist der Parallelismus deutlich. Hier wie dort wirkt die Vergangenheit mächtig nach; die Erinnerung an Jahrhunderte voller Glaubenskämpfe erlischt nicht, sondern lebt im Zwiespalt des öffentlichen Christentums von Geschlecht zu Geschlecht weiter.

Aber damit ist der Tatbestand noch nicht erschöpft. Der Parallelismus läßt sich nicht mechanisch durchführen. Zwischen deutschen und englischen Verhältnissen besteht mehr als ein tiefer Unterschied. Gerade für die ökumenische Bewegung zieht dieser Unterschied weitgreifende Folgen nach sich. Die Vergleichspaare in der angedeuteten Parallelbetrachtung zeigen in beiden Ländern ein ganz verschiedenes inneres Spannungsverhältnis. Auf der einen Seite ist das Kirchenchristentum Roms schrankenlos universell, dasjenige der *established church* räumlich enger. Denn es wollte von Haus aus ein nationales Kirchentum neben anderen

nationalen Kirchen sein und ist praktisch an den britischen Kulturkreis gebunden. Auf der anderen Seite hat sich der deutsche Protestantismus nach Territorien, also provinziell organisiert und vor allem in seinem Charakter der Eigenart mannigfaltigster Landschaften angepaßt. Dagegen hat britisches Freikirchentum im Protest gegen Staatskirchlichkeit die übergreifende Freiheit der Gesinnung proklamiert und in seinen Taten das Christentum als weltweite Sache vertreten (wofür die Geburt der protestantischen Heidenmission das bekannteste Beispiel liefert). Die „sekundär kirchliche" Frömmigkeit ist hier also weiter als bei uns. Das Ausstrahlungsfeld beider „Konfessionen" ist dort gleich, nämlich das britische Kulturreich, d. h. im wesentlichen das Imperium, dazu die vom britischen Interesse erfaßten Randgebiete in Afrika und Asien. Die englisch-schottische Christenheit bewährt seit anderthalb Jahrhunderten einhellig einen politischen Sinn höherer Art, um den wir Deutschen sie schon manches Mal beneidet haben.

Denn wie sieht es in dieser Hinsicht bei uns aus? Der Unterschied zwischen den beiden „Konfessionen", der primär und der sekundär kirchlichen, hat in Deutschland den Charakter eines unüberbrückbaren, grundsätzlich tiefen Gegensatzes angenommen: Wittenberg wider Rom! Der katholischen Weltkirche steht eine zersplitterte Schar protestantischer Landeskirchen gegenüber, deren Zahl und Eigenart in der Hauptsache einer unglückseligen Territorialgeschichte entsprechen. So scheint der ökumenische Gedanke bei uns wesenseigentümlich zunächst nur zu Rom zu gehören; während der deutsche Protestant sein Bestes der festen Verwurzelung im heimatlichen Boden verdankt. Hemmt ihn diese — an sich unschätzbare — Verwachsenheit mit der Landschaft schon an sich beim Ausblick auf weltweite Ziele, so hat gerade die ökumenische Bewegung wegen der unvermeidlichen Erinnerung an Rom leicht den

Beigeschmack des „Katholisierens". Ein angeborenes antipäpstliches Element schwächt hier den Sinn für die Grenzenlosigkeit der christlichen Sendung.

Es ist wiederum bezeichnend, wie dasselbe Element auf britischem Boden wirkt. Auch dort lebt eine starke antirömische Tradition. Noch heute hallt kirchlicher Streit in Britannien wider von dem alten Kampfesruf: *no popery!* Auch darüber sind im großen und ganzen die beiden Gruppen englisch-schottischen Christentums, Staatskirche und Freikirchen, einer Meinung. Aber mit eigentümlicher Schlußfolge, nämlich dem Willen, es Rom an ökumenischer Weite zum mindesten gleichzutun. Was bei uns hemmend wirkt, wirkt also im Bereich des britischen Geistes anspornend.

Wir dürfen dabei übersehen, daß der päpstliche Universalismus bald als feindseliger Konkurrent bekämpft, bald mehr als gewichtiger Partner in Rechnung gestellt, ja sogar positiv gewürdigt wird. Denn einig sind sich staatskirchliche und freikirchliche Briten darin, daß jedenfalls ein kräftiger evangelischer Universalismus dem römischen an die Seite treten muß. Das Feld dafür steht zur Verfügung: es ist das britische Imperium, im weiteren Sinne überhaupt die Welt, sofern sie an der *pax Britannica* teilhat. Sowohl in der Geschichte der Heidenmission als in der Herausarbeitung des modernen Sozialchristentums sehen wir die beiden Hauptgruppen britischen Christentums in lebhaftem friedlichen Wettbewerb miteinander stehen. Es kann uns nicht überraschen, daß beide auch in die ökumenische Arbeit tatkräftig eingetreten sind und sich an Bemühungen um die Einheit der Christenheit gegenseitig zu übertreffen suchen. So hat das britische Christentum in eigentümlicher Weise die geschichtliche Bindung an Kirche und Nation gestaltet. Anders als bei uns, wo es geschichtlichem Sinn weniger leicht gelingen will, die Aktivität des lebenden Geschlechtes anzuspornen!

Und doch tritt darin ein gemeinsam europäischer Wesenszug zutage, der Briten wie Deutsche unterscheidet von den amerikanischen Glaubensgenossen. Das ist der Lebenszusammenhang mit den Geistern der Vorwelt, die gleichsam aus dem Boden herauf jedes neue Geschlecht inspirieren.

Wohl orientiert sich die eine Gruppe mehr zustimmend, die andere mehr ablehnend an der Geschichte. Mit Nachdruck beruft sich die „Hochkirche" auf die großen Mächte der Erbüberlieferung, während dieselbe Geschichte den Widerspruch des kirchenfreien Glaubens an persönliche Erfahrung und inneres Licht wachruft. Aber auch wer die Revision des geschichtlich Gewordenen verlangt, ja gegen *the way and worship of the nation* so mißtrauisch ist wie die ersten Quäker, kämpft eben um den Sinn der Geschichte. Gemeineuropäisch und unamerikanisch ist hier allenthalben die Verstrickung in das Schicksal einer „alten" Welt, das Nicht-Loskommen-Können von den starken Geistern der Vorzeit. Darin liegt, was uns in Europa wesensverwandt über kirchliche und nationale Besonderheiten hinweg als Eines erscheinen läßt. Es ist Artverwandtschaft, daß deutsches Landeskirchentum wesentliche Züge mit der *established church* gemein hat, und daß derselbe deutsche Protestantismus den Freiheitsdrang der Non-Konformisten brüderlich versteht. Mehr als die Form der Gesellschaft prägt uns die Kollektivstruktur der alten geschichtlichen Gemeinschaften: Kirche, Volk, Staat. Wirken sie sich auf deutschem Boden als kritische Mächte, insbesondere anti-römisch aus, und darum dem ökumenischen Gedanken gegenüber zunächst mehr warnend und läuternd, so sind es doch dieselben Mächte, die einen positiv gestaltenden Einfluß auf die kirchliche Einheitsbewegung im englischen und schottischen Christentum ausüben. Welcher Art das so begründete Streben ist, muß nunmehr geschildert werden.

5. DREIERLEI ART ÖKUMENISCHER BEWEGUNG

Als gestaltende Kräfte des amerikanischen Protestantismus durften wir eine Ideologie, die sich der Kategorie der „Gesellschaft" bedient, und eine damit merkwürdig übereinstimmende kulturgeschichtliche Lage bezeichnen. Gibt es ein solches Miteinander von theologischem Gedanken und aktuellem Umstand auch für den britischen Protestantismus?

An der geschichtlichen Vergangenheit Englands und Schottlands läßt sich leicht nachweisen, daß eine fortwährende Wechselwirkung besteht zwischen dem Geschick der Kirche und der Nation einerseits, der theologischen Auffassung des Christentums andrerseits. Es gibt mit der tatsächlichen auch eine gedankliche Verkirchlichung und Nationalisierung des Protestantismus. Der Vorgang kann hier unmöglich dargestellt werden. Es muß uns genügen, ihn so weit ins Auge zu fassen, als die kirchliche Einheitsbewegung von ihm betroffen wird. Das geschieht in hohem Maße. Achten wir zunächst auf den theoretischen Ansatz!

Zunächst im primär kirchlichen Typus: die Theologie der *established church* hat folgerichtig dem Kirchenbegriff eine ganz besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Für England bedeutet die offizielle Reformation ja zunächst bloß etwas Formales, nämlich Nationalisierung der Kirchenverfassung, Ablösung der Suprematie des Papstes durch die des Königs. Ihrem Wesen nach sollte die Kirche „katholisch" bleiben. Erst anderen Strömungen gelang es, den Rechtsakt durch eine theologisch-religiöse Abkehr von der alten Kirche zu vertiefen. Aber dem Typus nach blieb dieses Christentum „kirchlich". Kultus und (bischöfliche) Verfassung gelten kraft göttlichen Stifterwillens, nicht bloß als Mittel oder nachträgliche Formen oder sonstwie abgeleitet (sekundär).

In das Glaubensbekenntnis gehört die sichtbare Kirche als wesentliches Stück hinein. Man kann eigentlich gar nicht trennen Christentum und Kirche, da ein Christentum, das nicht kirchlich sein wollte, unecht oder krank oder tot zu nennen wäre.

Daraus ergibt sich zwangsläufig das Bekenntnis zur Einheit der Kirche. Wie Gott Einer ist, so auch sein Offenbarungswerk. Ist Kirche wirklich das, was das Symbolum meint, so kann sie nicht in Stücke geteilt sein. Deshalb ist grundsätzlich die Nationalisierung des Kirchenwesens bedenklich, ja unerlaubt, sobald sie über das Bereich bloßer Zweckmäßigkeitsüberlegungen hinausgreift. Die *established church* kann sich mit gutem Gewissen als „katholische" Kirche, als „die" Kirche bezeichnen nur unter der Bedingung, daß sie die Wesensgleichheit mit anderen (nationalen) Kirchenkörpern anerkennt und diese innere Einheit auch äußerlich bekundet. So sehen wir immer wieder aus dem Schoße der Episkopalkirche Träger einer kirchlichen Unionspolitik (vor allem mit dem Ostchristentum) erstehen. Hier fand die moderne ökumenische Bewegung Kanäle vor, die schon lange auf den Zustrom stärkeren Einheitswillens warteten. Die Losungen von Stockholm und Lausanne wurden beifällig aufgenommen und — anglikanisch gedeutet. Denn der Sinn des Willens zur Einheit ist hier ganz bestimmt, und zwar wesentlich anders, als die amerikanische Theologie vom kommenden Reich ihn auffaßt.

Wiedervereinigen sollen sich Kirchenkörper, genauer: diejenigen Gliedkirchen der *una sancta*, die im Wesen untereinander eins und nur durch geschichtliche, vor allem nationale Konflikte äußerlich verselbständigt sind. Die Großkirche, die „eine heilige allgemeine christliche" Kirche, soll als Union von Gliedkirchen in Erscheinung treten. Jedes Hochkirchentum muß die kirchenrechtliche Seite

der Wiedervereinigung in den Vordergrund stellen. Authentizität und Autorität der Kirche ruhen auf deren unmißverständlicher Eindeutigkeit. Ihre Botschaft will absolut wahr sein, also duldet sie keine Geteiltheit. Kultisch-rechtliche Wiedervereinigung von Teilkirchen lautet das Programm dieses Einheitswillens, anders als die amerikanische Forderung zweckmäßiger Arbeitsgemeinschaft aller dem Endzustand zugewandten Kräfte.

Eine dritte Sinndeutung erfährt schließlich die ökumenische Bewegung vom sekundär kirchlichen Protestantismus aus. Die „Kirche" ist ihm verdächtig. Dem Non-Konformisten kommt es auf anderes an, auf einen ernsten, persönlichen Christenstand und auf die aus solchen wahrhaft Gläubigen zusammengesetzte echte Gemeinde. Diese Heiligungsgemeinschaft darf gewiß nicht als individualistisch aufgefaßt werden. Auch die aus den Heiligen gebildete Gemeinde braucht keineswegs als vereinsmäßig zusammengeschlossene Gesellschaft gedeutet zu werden. Wenn Fox in jeder Stadt, die er betrat, das „Volk Gottes" suchte, so meinte er nicht etwas unserer „Persönlichkeit" oder unserem „Verein" Entsprechendes. Er dachte an den lebendigen Organismus des Gottesvolkes, das mit all seinen Gliedern einheitlich unter der Leitung des Geistes heranwächst, die der verlorenen Welt entgegengestellte, von Gott geschaffene Kollektivpersönlichkeit. (Gerade Sozialethik ist deshalb noch heute die starke Seite am Quäkertum und anderen scheinbar „individualistischen" Strömungen.)

Vor allem aber läßt sich dieser Gemeinwille nicht einfangen in irgendeine „Kirche". Der echte Non-Konformist wird kaum mindere Bedenken gegen die Großkirche der Zukunft haben, als er sie der Staatskirche entgegenhielt. Auch die bestorganisierte Christenheit ist nicht das Volk Gottes! Nicht jene durch alle Kirchen, Konfessionen, ja Religionen hin zerstreute Bruderschaft der Kinder Gottes,

jene unsichtbare Gemeinde der Heiligen, Christi mystischer Körper auf Erden. Diese „Kirche" ist dort, wo Gottes Geist weht, also nicht sichtbar wie ein historischer Kirchenkörper oder ein von Menschen organisierter Zweckverband. Das ist auch ökumenisch gedacht. Aber in einem ganz eigenen Sinn: als Anerkennung der Grenzenlosigkeit im Wirken Gottes, der lebendig schafft, wo und wie Er will.

Die ökumenische Bewegung der Gegenwart empfängt von da aus eine neue Beleuchtung. Was Menschen in dieser Hinsicht tun können, ist mancherlei, aber im Grunde genommen wenig, und vor allem nicht das Entscheidende. Wir können bereuen, daß so viel Zwist unter den sogenannten Christen besteht, können unsere Mitverantwortlichkeit einsehen und unsere Schuld bekennen; wir können uns auch bemühen, die geschichtlich gewordenen Grenzlinien zwischen Kirche und Kirche, Volk und Volk zu revidieren, uns sogar zu gemeinsamer sozialethischer Tat bereit finden. Als Aufrüttelung der Gewissen, als Gebetsschrei nach dem Geist der Eintracht, als Vorbereitung ist das alles gut. Aber es ist nicht das Eigentliche: die Einheit der Söhne Gottes, in der sich widerspiegelt die Einheit seines Willens. Jene Geist- und Heiligungsgemeinde des Volkes Gottes auf Erden ist nicht unser Werk. Sie wird geschaffen von Gott selbst. So daß die Frage nach der Einheit der Kirche voraussetzt die bereits gefundene Antwort auf eine andere Frage: die nach dem echten Christentum. Diese Frage aber kann sekundär-kirchliches Christentum nur erörtern durch das Zurückgreifen auf die Urgemeinde. Protestantismus ist in diesem Falle die Anerkennung ständiger Revisionsbedürftigkeit unseres sogenannten „Christentums", Wille zur Wiederherstellung des „echten", des Ur-Christentums. Trägt die ökumenische Bewegung dazu bei, die Kirchen aus ihrer Selbstsicherheit aufzurütteln und die Frage nach der Wiedergeburt aus dem Geist des Evangeliums zu wecken,

so ist der Anschluß der Heiligungsgemeinden an sie gegeben. Als ökumenisches Ideal jedoch wird diesen etwas Eigenes vorschweben: die Sammlung der echten Christen zur urgemeindlichen Bruderschaft, ein geistlicher Bruderbund, der sich über die ganze Welt erstreckt.

Der westliche Protestantismus ist keine einheitliche Größe. Typische Grundformen von Auffassung des Christentums gehen nebeneinander her, berühren sich und befehden sich in seiner Mitte. So sind auch drei wesentlich verschiedene Arten von ökumenischer Bewegung im Westen festzustellen. Arbeitsgemeinschaft, Kirchenliga und Christenschaft entsprechen den Gesichtspunkten der Zweckmäßigkeit, der Wahrheit und der Reinheit.

Zweckmäßig ist es für den Anhänger des *social gospel*, daß die zersplitterten Arbeitskräfte sich sammeln auf das hohe Ziel hin, das kommende Gottesreich.

Wahr, absolut wahr kann die Botschaft der Kirche nur sein, sofern diese die *una sancta catholica* ist, lautet die ökumenische Losung der primär kirchlichen Kreise.

Rein, von der Welt unbefleckt, muß die Brautgemeinde sein, die Gott dem wiederkehrenden Christus dereinst zuführen wird; nur die echten Gläubigen, die wirklichen Gotteskinder gehören ihr an, und gleich dem Sauerteig, der den ganzen Teig durchdringt, erstreckt sich diese Bruderschaft des Geistes durch alle Völker, Kirchen, Konfessionen und Religionen hin: Universalismus des Glaubens an die Erneuerung der Urgemeinde (sekundär kirchlicher Protestantismus). Das ist die dritte Form.

Selbstverständlich liegen im tatsächlichen Leben des Westens diese Strömungen nicht wie Gedanken sauber getrennt nebeneinander. Hin und her laufen verbindende Seitenströmungen, die Linien kreuzen, decken, verwickeln sich. Immerhin dient es der Faßlichkeit des lebendigen Vorgangs, wenn man drei Grundformen voneinander abhebt.

Insbesondere ist es für das Verständnis der Bewegung unentbehrlich, die Ideologie des gesellschaftlich interpretierten kommenden Gottesreiches deutlich abzurücken von den ökumenischen Gedankengängen älterer Gruppen. Wir werden darin bestärkt durch die Beobachtung, daß inmitten des „westlichen Protestantismus" selbst eine fortgesetzte Debatte über diese Strömungen geführt wird. Ich begnüge mich mit zwei möglichen Fragestellungen, an denen die Erörterung genügend klar wird.

Man muß sich fragen, wie die einzelnen Grundformen theoretisch zueinander stehen. Daß die drei Idealformen von Einheit sich nicht einfach decken, ist klar; daß sie auch nicht isoliert nebeneinander stehen können, leuchtet ebenso ein. Zweckmäßigkeit, Wahrheit und Reinheit will irgendwie jede christliche Gruppe für sich beanspruchen. Und doch ist es nicht leicht, diese Gedanken so gegeneinander abzustufen, daß sie mehr als reine Abstraktion, nämlich zutreffende Formeln für wirkliches Geschehen sind.

Wie stehen z. B. Zweckmäßigkeit und Wahrheit zueinander? Ökumenisch gefragt: welches Verhältnis liegt vor zwischen der amerikanisch vorgestellten Arbeitsgemeinschaft und der hochkirchlich erstrebten Kirchenunion? Im 1. Heft der Zeitschrift „Stockholm" erörtert der anglikanische Theologe G. K. Mozley ausführlich dieses Thema. Er kommt schließlich auf die Formel, daß beide Auffassungen sich treffen in der *„vision of the Church as the instrument of the Kingdom of God . . ."* Hier werden britische Kirchenidee und amerikanisches *social gospel* zusammengeklammert durch den Begriff des Instruments oder Organs. Grundsätzlich wie praktisch ist das tatsächlich eine mögliche Lösung. Zahlreiche Anhänger einer kirchlichen Theologie denken sich so die Hereinnahme der Reich-Gottes-Theologie in ihre Systeme: die Vision der kommenden Vollendung das Ziel, die Großkirche der Arbeiter auf das Ziel hin.

Und andererseits kann den Wortführern der Arbeitsgemeinschaft nichts erwünschter sein, als wenn die primär kirchlichen Kreise derart bereit sind zu ökumenischem Zusammenschluß.

Aber täuscht man sich nicht zu leicht über die Tiefe des Unterschiedes zwischen amerikanischem Aktivismus und europäischer Kirchlichkeit? In den schweren Entscheidungen über konkrete Einzelfragen wird man schließlich doch ein Entweder-Oder anerkennen müssen, wenigstens einen Vorrang des einen Gedankens vor dem anderen. Die gedankenreichen Ausführungen Mozleys sind schließlich doch hochkirchlich: er kann sich das Kommen des Reiches nicht anders denken als irgendwie gewirkt durch das Instrument der Kirche. Die primäre Kirchlichkeit in der Vorstellung vom Christentum siegt bei ihm unwillkürlich. Er fühlt sich bezeichnenderweise „*with ... Christian history behind us*"! Gerade darin Europäer, anders als der amerikanische Glaubensgenosse, der selbst unter Anwendung jener Formel doch den Akzent auf das kommende Reich legen und von da aus „Kirche" interpretieren, insbesondere ihre zweckmäßigste Gestalt für heute ohne Rücksicht auf Geschichte erstreben würde.

Ähnlich mündet die Auseinandersetzung mit dem Ideal der reinen Bruderschaft in ein Dilemma aus. Zunächst möchte man allerdings vermuten, daß es keiner langen Nachweise bedürfe, um den Zusammenhang zwischen dem amerikanischen und dem sekundär kirchlichen Gedankengang darzutun. Tatsächlich läßt sich keine strenge Trennung zwischen den Vertretern der „dritten Konfession" und den Non-Konformisten vornehmen. Eine Gestalt wie Fox steht in geschichtlichen Zusammenhängen nach beiden Seiten hin. Beide proklamieren ein der Kirchenidee übergeordnetes Prinzip; das Reich Gottes stehe in der „Kraft", führen sie gern als biblischen Beleg an. Aktivismus und Heiligungs-

gemeinschaft sind gleicherweise Fürsprecher eines Christentums der Tat, im gegebenen Augenblick auch gegen Theologie, Kult, Verfassung des geschichtlich überkommenen Kirchentums.

Und doch gibt es auch hier ein Entweder-Oder. Zweckmäßigkeit und Reinheit des Wirkens können ja nicht a priori dasselbe meinen. Es gibt Kräfte sehr verschiedener Art, einen Heiligungswillen als Streben nach der Weltvollendung und einen anderen im Sinne der Loslösung vom Irdisch-Menschlichen überhaupt. Ist das Heranreifen zum Ende ein Geschehen *mit* der Welt oder *gegen* sie? Der Aktivist wird moralisch-sozialen Fortschritt in das Kommen des Gottesreiches hineinschauen, der Ur-Christ hingegen wird das „Reich" als numinos-geistliche Größe der „Welt" in jedem Sinne gegenüberstellen. Die Kraft, die im Amerikanismus steckt, ist es gerade nicht, von der er das Heil erwartet. Denn Energie des Fortschritts und Gottes Schöpfergeist sind zweierlei Mächte. Und ob das Reich Gottes durch Fortschritt herbeigeführt wird oder nicht am Ende als Katastrophe über uns hereinbricht, das ist auch inmitten amerikanischer Kirchen eine heftig umstrittene offene Frage. So bleibt — trotz tausendfältiger Beziehung im tatsächlichen christlichen Leben des Westens — auch an dieser Stelle eine ungelöste Spannung.

Es ist auch dem Westen noch nicht gelungen, die verschiedenen Visionen der christlichen Einheit auf eine einzige Formel zu bringen. Um so notwendiger erscheint es, daß grundsätzliche Klarheit angestrebt wird, was wiederum nur möglich ist bei gemeinsamer Bemühung der verschiedenen Gruppen miteinander und insbesondere unter der Voraussetzung, daß auch der kontinentale Protestantismus sein Teil Verantwortung auf sich nimmt. Es sei darum zum Schluß eine Würdigung der geschilderten Bewegungen und Gedanken versucht.

6. VERSUCH EINER WÜRDIGUNG IM GEISTE DES PROTESTANTISMUS

Der westliche Protestantismus hat bisher Vorbildliches in der ökumenischen Bewegung nach drei Seiten hin geleistet.

1. Er setzte die stärkste Energie dafür ein, daß dem Zeitalter der Zersplitterung im Protestantismus eine Zeit der Wiedervereinigung folge. Theoretisch wie praktisch äußert sich dieser Wille, gefördert durch kulturgeschichtliche Umstände und eine entsprechende theologische Lehrbildung.

2. Der Wille zum Zusammenschluß ist organisch verwurzelt im Wesen des Christentums, wie es die westlichen Gruppen auffassen. Jedes der drei möglichen Ideale von Einheit erwächst folgerichtig aus der vorhandenen Religion und Theologie.

3. Ein sicherer „politischer" Sinn bringt die verschiedenen Strömungen zu einheitlicher Wirkung zusammen. Der grundsätzliche Abstand, der zwischen den verschiedenen Arten ökumenischen Strebens liegt, wird überbrückt durch die Bereitschaft der Führer, sich zu verständigen und einheitlich vorzugehen, wofür Stockholm und Lausanne den Beweis geliefert haben, aber auch verwandte Erscheinungen wie die Missionsarbeit oder die englische Copec-Bewegung als Beleg dienen dürfen.

Ausdrücklich erkennen wir die Vorbildlichkeit dieser Wesenszüge des westlichen Protestantismus an. An jeder der genannten Stellen sind wir zurückgeblieben und haben allen Grund, vom Westen zu lernen. Und doch darf uns diese Selbstbescheidung nicht dazu verführen, wahllos den Einheitsbewegungen des westlichen Protestantismus beizupflichten. Man muß schließlich wissen, was man tut, wenn man ökumenisch arbeiten will, und zum wenigsten an-

geben können, welches der drei Ideale, Arbeitsgemeinschaft, Kirchenunion oder Bruderbund, den ersten Platz einnehmen soll. Vor allem, man muß sich darüber klar sein, wieweit die protestantische Einheit reichen kann und wo sie aufhören muß.

Wir könnten nun jeden der drei ökumenischen Gedanken einzeln überprüfen und Licht wie Schatten an ihm festzustellen suchen. Wir verzichten darauf, weil uns ein anderer Weg rascher zum Ziel führt. Im I. Kairos-Jahrbuch 1926 hat uns der katholisch-protestantische Zwiespalt beschäftigt. Da haben wir vom Wesen des Protestantismus uns einen Begriff gebildet, auf den wir uns jetzt berufen dürfen. Es gehört dazu der Wille zur fortschreitenden Reformation, die immer neue buß-gläubige Auflösung des götzenhaft Fertigen um des schöpferisch Lebendigen willen.

An diesem Begriff gemessen, ordnen sich die drei ökumenischen Ideale sofort in einer deutlichen Wertabstufung hintereinander. Echt „protestantisch" ist die Einheit der Christenschaft, jene unsichtbare Kirche der wahrhaften Kinder Gottes. Am nächsten im Rang folgt das Ideal der zweckmäßigen Arbeitsgemeinschaft, sofern es die Beweglichkeit der Formgestaltung, den Wandel der Zeit, die Verpflichtung aus dem Kairos anerkennt und insofern protestantisches Wesen bekundet, — aber inhaltlich doch der gefährlichen Behauptung einer neuen Statik, nämlich der „Gesellschaft", nahekommt. Zuletzt erst kann uns das eigentlich kirchliche Ideal der kultisch-rechtlichen Union von Kirchenkörpern verpflichtend sein. Ja, dieses Ideal führt aus dem Protestantismus hinaus, sobald die Kirche sichtbarer Gestalt als numinose Größe gefaßt und alles andere, zumal das Reich Gottes, als von ihr funktionell abhängig gedacht wird.

Protestantismus in unserem früher entwickelten Sinn ist sekundär kirchlich und anti-pragmatistisch, was in der Abfolge der drei Wertstufen deutlich zum Ausdruck kommt.

Es wäre aber ein Fehlschluß, nunmehr einseitig Partei zu ergreifen für das Ideal des geistlichen Bruderbundes und eine Zusammenarbeit bloß mit der sekundär kirchlichen Gruppe unter Ausschluß des „amerikanischen" und des „anglikanischen" Gedankens zu empfehlen. Das brächte sogar eine sehr große Gefahr mit sich. Inwiefern, wird deutlich, sobald man an das Gesetz der Form denkt, dem alles Lebendige unterliegt. Wir kommen hier endlich dazu, etwas nachzutragen, was bisher unausgesprochen blieb: unsere Ansicht von der kulturgeschichtlichen Konstellation der britischen Gruppe.

Den amerikanischen Gedanken durften wir als Konzeption des Begriffes „Reich Gottes" in den Kategorien der „Gesellschaft" analysieren. Die Kirchlichkeit auf britischem Boden sahen wir den geschichtlichen Mächten Kirche und Nation verpflichtet. Fragt man aber nach der kulturgeschichtlichen Formung des sekundär kirchlichen Protestantismus, so gerät man in Verlegenheit. Die „Kirche" im strengen Sinn wird an zweite Stelle gerückt; die „Gesellschaft" gehört genau genommen zur Welt und gerade nicht auf die Seite des Reiches Gottes. Was bleibt also soziologisch möglich? In vielen Fällen tatsächlich nur ein Notbau — wie ihn nach Luthers Meinung auch die deutschen Territorialkirchen bilden —, praktisch ein Sich-Anbequemen an kirchliche und gesellschaftliche Ausdrucksformen, die man durch Umdeutung, Zerstückelung und andere Verlegenheitskünste umarbeitet, weil man gern ohne sie leben möchte, aber nicht ohne sie leben kann.

In dieser Hinsicht steht zur Stunde der westliche Protestantismus in einer ganz besonderen Gefahr. Er droht, einer Nationalidee höherer Ordnung zu verfallen.

Die Nation hat sich in der jüngsten Vergangenheit fast auf dem ganzen Planeten als stärker erwiesen denn jede an-

dere Gemeinschaftsform, zumal Kirche und Gesellschaft. Nun ist gewiß weder das britische Imperium im strengen Sinne ein nationales Reich, noch die amerikanische Union. Denn die *pax Britannica* und die Zivilisation Amerikas betreffen zahlreiche verschiedene Rassen und Völker. Trotzdem darf man von einer Nationalidee, nämlich höherer Ordnung, reden. Was das Leben des Briten heute vor allem formt, ist die machtvolle Tatsache, daß sein Dasein völlig eingebettet ist in das größte Imperium, das bisher die Geschichte gesehen hat. Und was den Nordamerikaner über alle kirchliche und nationale Zersplitterung hinweg sich als Glied an einem gewaltigen Körper fühlen läßt, ist seine Zugehörigkeit zu einer ganz bestimmten, nach seiner Ansicht höchsten Form zivilisierter Gesellschaft.

Denkt man sich einmal beide vereinigt, so ist diejenige Tatsache gegeben, die mehr als alles sonst „gestaltende Kraft" des westlichen Protestantismus werden kann. Und die Wahrscheinlichkeit einer solchen geistigen Verschmelzung der beiden Ideologien ist nicht gering. In dem Maße wie der Osten sich verselbständigt, wie bisher unterworfene Völker wehrhaft werden, wie schließlich der organisierte Krieg in jeder Form gegen das Abendland entbrennt, werden die Führer des Westens gezwungen, dichter zusammenzurücken. Das Imperium ist so groß, und der zivilisatorischen Aufgaben in seiner Mitte genau so wie in der Union sind derart zahlreiche, daß der amerikanische und britische Protestantismus vereint auf diesem Feld genug zu tun hätte für Generationen. Die „Welt" wäre ihm dann ohne weiteres die britisch-amerikanische Zone, das Übrige läge draußen und abseits des Interesses. In solchem Falle könnte der amerikanische Universalismus der Zivilisation sich ebenso befriedigt fühlen wie das anglikanische Weltkirchentum. Und der sekundär kirchliche Protestantismus? Er müßte sich in die Grenzen schicken. Denn er verfügt nicht über

ein Analogon zur Gesellschaft oder zur Großkirche, am wenigsten über ein solches, das der Allmacht des nationalen Gestaltwillens — britischen Imperiums, amerikanischer Zivilisation — gewachsen wäre. Und am Ende ließe er sich noch täuschen über seine wahre Lage, weil die englisch-amerikanische Zivilisationszone geräumig genug ist, um für „die Welt" genommen zu werden.

Amerikaner, Brite, Kirchenchrist und Geistgläubiger, sie alle könnten sich treffen an einem Punkte: in der Ideologie des christlichen Kulturreiches. Alle großen Imperien verfügten über eine religiöse Weihe, die ihre Rechtfertigung und häufig auch die stärkste Kraft des Zusammenhaltes für sie war. So gibt sich schon heute das britische Imperium gern als ein von Gott geschaffenes (oder wenigstens zugelassenes) Wirkungsfeld für die moralisch-kulturellen Kräfte des Christentums und rechtfertigt damit seinen Bestand. So könnte von der anderen Seite her der Fortschrittsgläubige, zumal der amerikanische aktivistische Christ sich kaum eine bessere Gelegenheit für den Aufbau der vollkommenen Gesellschaft wünschen als den weiten Raum britisch-amerikanischer Zivilisation. Das Christentum, vorwiegend in seiner protestantischen Form, stünde dann als die Ideologie des Westens vor den Augen der Welt, stark und einflußreich in seiner Zone, angefeindet, ja bitter gehaßt von allen denen, die außerhalb des christlichen Imperiums selbständig sein wollen und (notgedrungen) dessen Gegner sein müssen. Die Missionsarbeit z. B. muß sich zur Stunde mit allen Kräften dagegen wehren, zum Kulturfaktor beim Ausbau des Imperiums proklamiert zu werden, was ihr zwar die größten Aussichten innerhalb des Reiches, aber ebenso gewiß unüberwindliche Feindseligkeit außerhalb desselben bringen würde.

An dieser Stelle liegt die Zukunftsaufgabe der protestantischen Einheit, unsere eigene besondere Ver-

antwortlichkeit. Grundsätzlich und praktisch gehören wir an die Seite des sekundär-kirchlichen Protestantismus. Dessen Mission im Westen ist nur durchführbar, wenn alle „Protestanten" im eigentlichen Sinn zusammenhalten. Wir meinen damit in Verfolgung der früheren Betrachtung einen solchen Protestantismus, der das Evangelium im Christentum kennt und jenes von diesem zu unterscheiden weiß. Der also nicht (anglikanisch) die sichtbare Kirche für heilsnotwendig und nicht (amerikanisch) den Fortschritt der Gesellschaft für das Kommen des Gottesreiches hält. Der mit Fox und Zinzendorf die Bruderschaft der Geistgemeinde über die ganze Welt hin, auch in anderen Konfessionen, ja Religionen sucht, in der Gewißheit, daß Er sich sein Volk schafft, wie und wo Er will.

Das schließt nicht aus die brüderliche Gemeinschaft mit den Trägern der beiden anderen ökumenischen Ideale. Im Gegenteil! Wegen der Schwäche des Formwillens im eigentlichen Protestantismus ist die dauernde Zusammenarbeit mit den geprägteren Typen des Kirchenchristen und des Sozialchristen nur zu begrüßen. Sie können formal uns das bieten, was wir nicht selbst zu schaffen vermögen.

Vom Kirchengedanken aus haben wir festzuhalten, daß die Kirche nicht zur Funktion der Gesellschaft herabgedrückt werden darf, da der Fortschritt der Menschen etwas anderes ist als die von Gott zu unserer Erlösung gestiftete Gemeinschaft, die *una sancta*.

Vom *social gospel* haben wir uns daran erinnern zu lassen, daß Gottes Schaffen nicht abgeschlossen ist, sondern täglich neu einsetzt. Die Dynamik des kommenden Reiches muß unser Tun und Denken in Bewegung setzen, so daß wir praktisch alles Statische drangeben, um der Hoffnung auf das kommende Reich willen, theoretisch alle Begriffe der Tradition umdenken und übersetzen in die Sprache des lebenden Geschlechtes.

Inhaltlich allerdings genügt uns weder die Kirchenidee und die ihr gemäße Unionsbewegung, noch die Botschaft vom Fortschritt auf die vollkommene Gesellschaft hin und die ihr entsprechende soziale Arbeitsgemeinschaft aller möglichen fortschrittswilligen Gruppen und Menschen. Kirchliche Heilsanstalt und christliche Kultur können uns nicht das Reich Gottes sein oder ersetzen oder vermitteln. Die best organisierte Kirchenliga und die zweckmäßigste weltweite Arbeitsgemeinschaft — jede von ihnen an ihrem Platze notwendig und für uns verpflichtend —, sie bieten nicht Einheit im protestantischen Geiste. Schlüsse aus dem Gedanken der Zweckmäßigkeit vermögen genau so wenig wie Ansprüche auf den Besitz absoluter Wahrheit das Ziel protestantischer Sehnsucht zu verdrängen: die ökumenische Einheit im Geiste der Ur-Gemeinde, die Gemeinschaft all derer, die im Buß-Glauben das Sichtbare — Kirche, Gesellschaft, Nation — haben, als hätten sie nicht, und gleichzeitig sich an das Unsichtbare — Gott und Sein Reich — halten, als sähen sie es.

Daß diese Botschaft lebendig bleibe in der ganzen Menschheit, nicht eingeschnürt durch dämonische Fesseln geprägter Formen, sondern wirklich weltweit und jedem erreichbar, das ist das große Anliegen protestantischer Einheit. Wir folgen dem Westen, wenn er uns dazu neue Wege zeigt. Wir weigern ihm die Gefolgschaft, wenn er die Ökumene beschränken will auf sein Kirchentum, seine Gesellschaftskultur oder sie gar in seine Reichsgrenzen bannen möchte. Der kontinentale Protestantismus kann einen unentbehrlichen Beitrag zum Ganzen leisten, wenn er sich vor allem der gedanklichen Klärung des Einheitswillens widmet und dadurch die Vision vom kommenden Gottesreich bewahrt vor der Verwechslung mit den ach! so handlichen Größen einer statischen Menschenwelt, wozu „die" Kirchen und „das" Christentum genau so gehören, wie Nationen und Gesellschaftsformen.

Die gestaltenden Kräfte des westlichen Protestantismus und die protestantische Einheit stehen also im Wechselverhältnis zueinander. Der Schade des einen ist Gefahr für das andere, dagegen die Reinheit auf der einen Seite Rettung für die andere. Der „Protestantismus" im engeren Sinne ist wesentlich dafür verantwortlich, daß gedankliche Sauberkeit den ökumenischen Willen läutert, und daß die Reinheit des Zieles — das kommende Gottesreich — zurückstrahlt auf die Lauterkeit der Bewegung. Deshalb müssen wir mit dem Westen zusammenarbeiten und doch gleichzeitig ein eigenartiges Erbe wahren, das uns vor dem Aufgehen im Westen bewahrt.

ALFRED DEDO MÜLLER

DIE MÖGLICHKEIT EINER PROTESTANTISCHEN KIRCHE

I

Die Frage nach der Möglichkeit einer protestantischen Kirche will von vornherein weder als nur kirchlich-theologisches Spezialanliegen noch als bloße kulturphilosophische Kritik an der Kirche verstanden sein. Sie stellt uns, ohne daß damit etwas Letztes gesagt sein könnte, in den leeren Raum zwischen traditionell gebundener und darin beruhigter Kirchlichkeit und modernem Kulturbewußtsein. Wer die Kirche als einfach empirisch gegeben ansieht, ohne nach ihrem letzten Lebensgrund zu fragen, wer sich nicht nur mit dem beziehungslosen Nebeneinander von Kirche und Kultur, sondern auch mit der konfessionellen Zerrissenheit abgefunden hat, der muß (in einem Augenblick, da die Reformationskirchen doch immerhin auf eine Geschichte von 400 Jahren zurückblicken und das Überstehen der akuten Gefahren der Kriegs- und Nachkriegszeit ein neues kirchliches Selbstbewußtsein zu rechtfertigen scheint) die Frage nach der Möglichkeit kirchlicher Ausprägung des Protestantismus als die skrupulöse Anzweiflung einer, wenn auch gewiß nicht idealen, so doch unleugbar vorhandenen Wirklichkeit empfinden. Neben diesem kirchlichen Empirismus gibt es aber auch eine kulturphilosophische Zuschauerstellung der Kirche gegenüber, die hier gleicherweise abgewehrt werden muß. Auch sie kann, da es so etwas wie Kirche nun einmal gibt, auf die Kirchenfrage stoßen. Aber sie steht ihr ohne eigenes Verantwortungsbewußtsein gegenüber, die Kirche gehört nicht ihrem eigenen Lebensbereiche an. Darum taucht hier das Kirchen-

problem nur auf, um abgetan zu werden und sofort endgültig dem geistigen Horizont zu entschwinden. Die Frage nach der Möglichkeit einer protestantischen Kirche kann nur gemeint sein als der Versuch, den schmalen Grat zwischen leerer Problematik und problemlosem Empirismus zu finden und mitten in einer Lage, die im allerschwersten und umfassendsten Sinn des Wortes die Kirche zu einem Problem werden läßt, gleichwohl nach ihrer „hic et nunc", in Raum und Zeit möglichen Verkörperung zu fragen.

Wie schwer diese Gratwanderung vom Absturz nach der einen oder anderen Seite hin bedroht ist, zeigt die Erfahrung. So macht Otto Dibelius in seinem Buch „Das Jahrhundert der Kirche"[1]) gewiß den Versuch, der ganzen Fragwürdigkeit des kirchlichen Zustandes gerecht zu werden. Er charakterisiert die Unfähigkeit des Luthertums zu kirchlicher Gestaltung in so scharfen Wendungen, daß alle kulturphilosophische etwa von Keyserling vorgebrachte Kritik an der Kirche überboten und in die kirchliche Verantwortung aufgenommen scheint. Es ist doch wirklich keine Kleinigkeit, wenn es hier heißt: „Es gab seit Luthers Tagen im evangelischen Deutschland keine Kirche mehr" (S. 29). Wie schmerzlich erscheint aber vieles von dem, was zur kirchlichen Wiedergeburt gesagt wird, noch dem empirischen Zustand der Kirche verhaftet! Davon ganz abgesehen, daß hier die Befreiung der Kirche vom Staat, an der doch die Kirche allzuwenig beteiligt ist, gleich als Anfang eines Jahrhunderts der Kirche gepriesen wird, zeigt schon die begriffliche Formung, daß hier die Aussprache mit den maßgebenden Trägern der Kulturarbeit noch nicht in Gang gebracht ist. Da wird es als Aufgabe der Kirche bezeichnet, „eine Lebensform der evangelischen Christenheit deutscher Art" zu sein (S. 226) — als ob diese Einschränkung auf eine bloß nationale Aufgabe, bei der alles darauf ankommt,

[1]) Jahrhundert der Kirche. Furche-Verlag 1927.

wie sie realisiert werden soll, nicht eben alle werbende Kraft, und wahrlich nicht nur auf die Arbeiterschaft, verloren hätte! Da heißt es von der konfessionellen Spaltung ganz einfach: „Es hat Zeiten gegeben, in denen man von einer Überwindung dieses Gegensatzes träumte. Sie sind vorbei" (S. 206) — als ob nicht eben der Konfessionalismus als solcher weithin als schwerer Anstoß und als unwiderleglicher Beweis für die Ohnmacht des kirchlichen Gedankens empfunden würde! Da wird es als „die erste und wichtigste Aufgabe einer neuerstehenden evangelischen Kirche" bezeichnet, „alle Kräfte anzuspannen, um die Bibel wieder zum Lebensbuch der evangelischen Christenheit zu machen" (S. 210) — als ob nicht von jeher alle protestantisch-kirchliche Unterweisung hätte „Bibelkenntnis verschaffen, vermehren, vertiefen" (S. 209) wollen und als ob die tiefste Lähmung alles Vertrauens in die Lebenskraft der protestantischen Kirche nicht eben von dem Umstand ausgegangen wäre, daß alle Bibelkenntnis so wenig wirkliches Leben zu wecken und zu gestalten vermochte?

Brechen hier also trotz aller redlichen Bemühung immer wieder die realen Bindungen durch, die den empirischen Zustand der Kirche so fragwürdig machen, so zeigt sich auf der anderen Seite nicht minder, wie schwer die moderne Kulturproblematik aus einer verantwortungslosen Spielerei mit dem Kirchenproblem herauskommt. Bezeichnend sind dafür z. B. Otto Flakes Aufsätze über „Unsere Zeit"[1]), die, gerade weil sie in ihrer Unmittelbarkeit keinen Anspruch auf Gedankentiefe machen, diese geistige Situation besonders unverhüllt hervortreten lassen. Unverkennbar möchte Flake aus einer leeren Problematik heraus. Es wird ihm „nachgerade und alles was recht ist" „langweilig", „immer die Klage über die Zeit zu hören". Es ist hier gesehen, daß der abstrakte Protest gegen eine gegebene Lage wertlos

[1]) S. Fischer 1927.

ist: „Man darf nicht zu hoch stehen, vom Sirius aus wird alles, was auf dem Planet Erde geschieht, so gleichgültig, wie uns etwa das, was auf dem Sirius geschieht." „Die Lebensnähe" gilt demgegenüber als „Voraussetzung für eine vernünftige Meinung vom Leben". „Aber der vernünftige Abstand vom Markt, vom Tag, von der Straße und von der Minute auch." Da wäre also gesehen, daß kulturelle Gestaltung in der Tat ein Mittleres zwischen Lebensnähe und Abstand ist, und daß aus radikalen Parolen noch nicht von selbst eine neue Kultur herauswächst. Wird das aber in allen seinen Konsequenzen begriffen, dann ist eine wirklich ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Kirchenproblem unausweichlich. Statt dessen findet sich hier nur die übliche hilflos hochmütige Abwehr — „Kein schöpferischer Geist, der vom Grundprinzip unserer Geistigkeit, der Freiheit geformt worden ist, wird anders als aus Ermüdung den Weg zur Kirche gehen" —, die nur deutlich macht, wie hier alles Streben, darüber hinaus zu kommen nur immer wieder in den gestaltlosen Nebel einer problematischen Unverbindlichkeit zurücksinkt.

Schon diese Erinnerungen machen deutlich, daß bei voller Besinnung die Frage nach der Möglichkeit einer protestantischen Kirche auf beiden Seiten aus der bequemen Zuschauerstellung herauszwingt, in der heute noch Kirche und Kultur einander gegenüberstehen. Man könnte noch versucht sein, sich mit dieser uns nur zu wohlbekannten Lage abzufinden, wenn sie nicht Stagnation für beide Teile nach sich zöge — und sich damit selbst aufhöbe. Denn sie macht Verstehen unmöglich — nicht nur des anderen Teils, sondern auch der eigenen Aufgabe. Eine Kirche, die nicht die Kultur als ihr eigenes Schicksal trägt, und eine Kultur, die nicht der Kirche aus ihrem eigensten Leben heraus begegnet, kennt sich selbst nicht. Verstehen ist aber schlechterdings Urvoraussetzung aller Lebensentfaltung. Vor das Himmel-

reich ist unausweichlich die Einsicht in die eigene Grenze gesetzt. Nur das aus der eigenen Enge heraustretende und den Panzer des Fürsichseins sprengende Leben wird mit höchster Mächtigkeit begnadet.

Gerade wenn das Wesen des Protestantismus in der absoluten Unanschaubarkeit seines religiösen Grundgehaltes besteht — von protestantischer Kirche zu reden, hat erst Sinn, wenn es möglich ist, diese Unanschaubarkeit irgendwie verständlich, d. h. aber kulturell anschaubar zu machen. Kirche ist immer das Hinausgreifen über das Beisichselbstsein der Gottbeziehung in die Welt der kulturellen Sprachlaute hinein — mögen sie nun erkenntnismäßiger, künstlerischer oder organisatorischer Art sein. Und wiederum: was immer man unter Kultur verstehe — man mag dabei an Goethe, Hegel, Marx, Schopenhauer, Nietzsche, Wundt, Driesch, Keyserling, George oder sonst wen denken —, Kultur ist immer in irgendeinem (freilich näher zu bestimmenden) Grade Veranschaulichung eines Unanschaulichen, Gestaltung eines Gestaltlosen, Ausdruck eines nicht einfach Gegegebenen, Verkörperung eines Geistigen. Mag dann inhaltlich alles Kulturstreben noch so weit hinter dem zurückbleiben, was hinter den kirchlichen Bemühungen um das Aussprechen des Unaussprechlichen wirkt, ja mag hier für möglich gehalten werden, was dort als unmöglich gilt — zweifellos wird in jeder Vertiefung in die eigene Aufgabe, sei es der Kirche, sei es der Kultur, zugleich die Brücke des Verständnisses zwischen Kirche und Kultur gegründet.

So unleugbar nun aber die Frage nach der Möglichkeit einer protestantischen Kirche von dem Zwiespalt zwischen Kirche und Kultur hervorgetrieben und so unausweichlich das Verstehen von Kirche und Kultur die Voraussetzung aller Antwort auf die aufgeworfene Frage ist, so ist mit alledem doch nur verhältnismäßig Selbstverständliches gesagt, und die ganze Schwierigkeit liegt hier in der konkreten

Durchführung der Auseinandersetzung. Sie scheint uns nur vom Lebensproblem aus möglich. Gerade in einer Zeit, in der die Wesensdeutungen auf beiden Seiten noch so hoffnungslos chaotisch durcheinandergehen, muß bis auf den unzweifelhaft gemeinsamen Wirklichkeitsgrund zurückgegangen werden. Zweifellos ist es irgendein Leben, dessen Unanschaubarkeit anschaubar zu machen die Aufgabe der Kirche ist. Leben ist aber offenbar auch die alles Kulturstreben tragende und weitertreibende Kraft. Die Unausweichlichkeit dieser Antwort erhellt sofort, wenn man einen Augenblick versucht, sich das Gegenteil vorzustellen: daß nämlich in allem Ringen um die Erscheinung hier der Kirche, dort der Kultur der Tod nicht nur wirklich erreicht, sondern auch gemeint sei. Den Tod als Gegenstand eines irgendwie gearteten Strebens vorzustellen, ist offenbar vollendeter Irrsinn, da Tod eben gerade die Macht ist, die nicht erstrebt zu werden braucht, sondern wahrlich ohne unser Zutun geschäftig genug ist, ihr Zerstörungswerk zu vollbringen. Nur als ein Ausweichen, als eine Flucht, als ein Protest, als ein Kampf gegen den Tod ist alles Ringen hier um kirchliche, dort um kulturelle Gestaltung zu begreifen.

Wird erst von hier aus verständlich, daß es sich in der Kirche um eine Aufgabe handelt, die schlechterdings alle angeht, so ist bei näherem Zusehen freilich kein Zweifel, daß sich hier ein Leben aussprechen will, das sich in dem denkbar härtesten und für moderne Ohren anstößigsten Sinne kulturunabhängig weiß. Wenn wir uns gleich an den letzten Ausdruck halten, so ist ja doch Leben hier nur in Gott möglich. Ihn aber irgendwie mit der Welt in ein Identitätsverhältnis bringen zu wollen, das in irgendeinem Grade der Annäherung an die Formel Gott-Welt bestünde, gilt als eitles Spiel mit Worten. Es hieße den Gottesbegriff im besten Falle zu einer Deutungskategorie für die Welt entleeren. Hier aber will er auf den Schöpfer, den realen

Ursprung alles Lebens hinweisen. Das ist zugleich die Stelle, an der für die Bibel der Ausdruck Kultur in den Begriff Welt übergeht, weil hier der Ursprungsfrage gegenüber zunächst notwendig alle Differenzierungen verschwinden. Das Grundverhältnis zwischen Gott und Welt findet seinen schärfsten Ausdruck nun im Kreuz, das die eine Zentraltatsache aller christlichen Kirchenbildung darstellt. An ihm hängt „die Fülle des, der alles in allen erfüllt". Es ist der schuldhafte Versuch der Welt, Gott loszuwerden. „In das Seinige kam er, und die Seinigen nahmen ihn nicht auf." So ist hier der alleräußerste Realismus der Weltbetrachtung begründet. Das Kreuz ist die grellste Beleuchtung des wirklichen Weltzustandes: die Welt schlachtet ihr eigenes Leben. So wird hier von der Welt als solcher schlechterdings kein Leben erwartet. Sie gilt auch nicht als der bloße neutrale Ort der Lebensverwirklichung. In schuldhafter Verkennung des wahren Tatbestandes hat sie sich in der Absicht, „ihr Leben zu erhalten", dem Tode verschrieben. Der Tod ist in ihr inkarniert. Alles Heil wird von der unerbittlichsten Einsicht in diese Verwicklung erwartet.

Zweifellos hätte von hier noch keine Kirchenbildung ausgehen können. Nur alle Illusionen sind zerstört. Auch die frommen. Der Vorhang im Tempel ist entzwei, auch die Sonne hat ihren Schein verloren. Das Ende aller Autonomie des Weltlebens, der naturhaften wie der geistig-sittlichen, ist der Tod. „Die Welt vergehet mit ihrer Lust." So ist unmißverständlich gesagt, wo das Leben nicht zu finden ist. Die unerschütterliche Sicherheit dieser Erkenntnis wurzelt darin, daß hier der Welt die Chance gegeben ist, ihren Weg wirklich zu Ende zu gehen. Sie ist der Begegnung mit der letzten, alles Weltleben in Natur und Geschichte tragenden schöpferischen Urkraft gewürdigt. Sie wußte nichts damit anzufangen. Das „Kreuzige! Kreuzige!" ist die letzte Kon-

sequenz der Vorstellung, daß die Welt ihr Leben aus eigener Vollmacht leben und beliebig darüber verfügen könne. Darum ist das Kreuz das unwiderruflich letzte Ende eines Weges. Ein Anfang kann darüber hinaus nur auf ganz anderer Ebene möglich sein.

Eben der Glaube an die Möglichkeit eines solchen neuen Anfangs ist nun die andere Zentraltatsache aller Kirchenbildung. Sie ist begründet in dem, was die Bibel unverständlich-verständlich genug Auferstehung nennt. Es gilt nun auch hier, zunächst einmal ganz einfach hinzuhorchen, was damit gemeint ist. Es geht dabei unverkennbar um die reale Überwindung des Todes, der in der Kreuzigung nicht als zufälliges Ereignis, sondern als letzte Konsequenz des Gesamtzustandes der Welt gilt. In der Auferstehung kündigt sich ein neuer Weltzustand an, und zwar in doppelter Hinsicht. Einmal erkenntnismäßig. Die Auferstehung Jesu ist nicht die bloße Fortführung einer in der Welt entstandenen Linie. Sie ist ein neuer Anfang da, wo menschlich-kulturell geredet alles zu Ende ist. So wird nun deutlich, was Leben überhaupt ist. Sein Ursprung kann auf keine Weise von unten hergeleitet werden. Das hieße Leben aus den Elementen des Todes herausdestillieren wollen. Es ist senkrecht von oben kommender Funke. Sodann aber ist die Auferstehung reale Durchsetzung dieses nun in seiner wahren Gestalt hervortretenden Lebens am Ort des Todes. Sie erst macht deutlich, was mit der Leibwerdung des Sohnes Gottes gemeint war. Sie ist die Vollendung der Inkarnation des Logos. Sie läßt erkennen, daß der Verzicht auf die weltlichen Mittel der Selbstdurchsetzung nicht sozusagen ein Versehen Jesu war, sondern nur die Wegwendung von der scheinbaren Macht zur wirklichen Mächtigkeit. Es läßt sich doch schon rein vom Standpunkt des historischen Verstehens aus gar nicht übersehen, daß erst durch das Auferstehungserlebnis der Gesamtsinn der Erscheinung Jesu

bis in seine sittlichen Weisungen hinein faßlich wurde; da erst wurden seiner Umgebung „die Augen geöffnet". So wird in der Tat erst von der Auferstehung her auch der Nachdruck begreiflich, mit dem Jesus auf der völligen Souveränität der Liebesforderung besteht, in der sich in der Beziehung zwischen Mensch und Mensch der Auferstehungsgedanke konkretisiert. In keiner Weise soll hier das eigene Handeln vom fremden Beispiel abhängig werden: das hieße nichts anderes, als Leben vom Tode erwarten. Das menschliche Tun soll die volle weltunabhängige Souveränität des Göttlichen gewinnen — nicht durch prometheischen Titanenwahn, sondern im Gegenteil durch Besinnung auf das wahre Wesen und die unwidersprechlich einzige Quelle aller wahrhaft schöpferischen Lebenskraft wie im Natürlichen so im Sittlichen. In allem aus voller Besinnung geborenen sittlichen Tun wird der Anspruch des Lebens auf das Reich des Todes behauptet. Es wäre ein lächerliches Unternehmen, hier irgendwelche entscheidende Wirkung vom autonomen, aus seinen letzten Lebenszusammenhängen herausgeworfenen Individuum zu erwarten. Der organisierten, Fleisch und Blut gewordenen, alle Weltverhältnisse durchdringenden Macht des Todes ist nur das — allerdings im Individuum durchbrechende — Reich Gottes gewachsen.

Von diesen Grundtatsachen her will nun die Idee der Kirche verstanden sein. Hier kann alles Notwendige im Anschluß an den Epheserbrief entwickelt werden. Er spricht von der „überschwänglichen Größe" der Kraft Gottes, die sich an den Gläubigen erweise, und fährt dann fort: „Es ist dieselbe gewaltig starke Kraft, die er an Christus erwiesen hat, als er ihn von den Toten erweckte und ihn zu seiner Rechten sitzen hieß im Himmel, hoch über aller Herrschaft und Gewalt und Macht, über aller Hoheit und allen Namen, die man nennt in dieser und in der zukünftigen Welt. Alles

hat er ihm unter die Füße getan, und hat ihn als Haupt über alles der Kirche zu eigen gegeben; sie ist sein Leib, erfüllt von ihm, der alles in allem erfüllt. So hat er auch euch, die ihr tot wart, durch eure Übertretungen und Sünden, in denen ihr einst wandeltet als Kinder dieses irdischen Zeitalters, als Unterworfene des Herrschers im Reiche der Luft, des Geistes, der noch immer in den Söhnen des Ungehorsams wirkt, ... zusammen mit Christus lebendig gemacht."[1])

Grundlegend ist auch hier wieder die Auseinandersetzung mit der Urmacht des Todes. Sie gibt diesem ganzen „irdischen Zeitalter" das Gepräge, dessen „Kinder" einfach als „tot" bezeichnet werden. Der Tod ist die alles menschliche Handeln durchdringende, alle höhere Entschließung lähmende und dem „Willen des Fleisches und der Sinne" überliefernde Kraft — wobei alles einzelne nur als Ausdruck eines alles beherrschenden Gesamtzustandes verstanden wird, einer Unterwerfung unter „den Herrscher im Reiche der Luft, des Geistes, der noch immer in den Söhnen des Ungehorsams wirkt." Diese Überzeugung bedingt das denkbar stärkste Abstandsgefühl gegenüber der Welt. Sie ist bis in ihre fernsten geistigen Ausstrahlungen hinein außerstande, Leben zu gewähren. Sie ist auf keine Weise der Ursprung, sie ist nur der Erscheinungsort des Lebens.

Solcher unerhört realistischen Weltbeurteilung steht nun aber das stärkste Lebens- und Weltgefühl gegenüber. Es beruft sich durchaus auf eigene Erfahrungen. „Die überschwengliche Größe" der göttlichen Kraft ist in der Welt wirksam und erweist sich an allen Gläubigen. Diese Erfahrung gewinnt aber die ganze Größe ihres Selbstbewußtseins und die volle Klarheit über ihren Ursprung durch die innere Begegnung mit Christus. Sie gibt die Gewißheit, daß der eigene Lebensbereich von „derselben

[1]) Epheser 1, 19ff. nach der Übersetzung in Joh. Weiß „Die Schriften des Neuen Testaments".

gewaltig starken Kraft" durchdrungen ist, die in der Auferstehung Jesu von den Toten mit sieghafter und nun das Schicksal des Ganzen wendender Unwiderruflichkeit hervorgetreten ist. Damit erweist sich das Wunder der Inkarnation als ewiger, den Grundbestand der Wirklichkeit darstellender und aktivierender Vorgang. Der „Leib Christi" verliert seine geschichtliche Einmaligkeit. Die in ihm wirksamen Kräfte drängen nach immer neuer und nun durch alle Zukunft fortwirkender Verkörperung. Wo sie spürbar sind, da ist Kirche.

Dieser Kirchenbegriff ist also durchaus dynamisch. Er bezeichnet eine Gemeinschaft von Menschen, die sich erfüllt, getragen und gerichtet weiß von der „Fülle dessen, der alles in allen erfüllt". Darin liegt ein ganz erstaunliches Weltgefühl beschlossen. Wie hier das härteste Urteil über die eigene Vergangenheit sich mit der Gewißheit einer alles durchdringenden Wesenserneuerung verbindet, so muß von hier aus unvermeidlich der herrschende Weltzustand in die grellste Beleuchtung rücken und zugleich alle Welterneuerung an die Kräfte gebunden erscheinen, die hier zunächst im engsten Kreise wirksam sind. Es ist also von vornherein ganz unmöglich, sich dieses Lebensgefühl irgendwie persönlich individualistisch eingeschränkt zu denken. Hier weiß sich der Einzelne unlösbar mit dem Weltenschicksal verflochten. Das leidenschaftlichste Interesse am Gesamtzustand der Welt ist hier in das Zentrum des eigenen Lebenswillens verpflanzt. Wenn wirklich alles Heil in die Austreibung des Todes gesetzt und das Banner des Lebens am Ort des Todes aufgepflanzt werden soll, dann muß auch alles individualistische Fürsichsein des Einzelnen ganz außerhalb des seelisch-geistigen Horizontes liegen. Hier muß unvermeidlich alles Individuelle ins Ganze wirken, wie alles Individuelle nur ein Spezialfall des Allgemeinen ist.

Das spricht sich unverkennbar auch in der Selbstbezeichnung aus, die sich schließlich geschichtlich durchgesetzt hat. Es gibt zwei Erklärungsmöglichkeiten für die sprachliche Herkunft des Begriffes *ἐκκλησία*. Entweder ist er der griechischen Literatur oder Umgangssprache entnommen; dann bedeutet er politische Versammlung, Menschenversammlung überhaupt oder auch Genossenschaft. Es fragt sich dann, warum die christliche Gemeinde sich nicht mit einem Ausdruck bezeichnet, der von vornherein ihren privaten und religiösen Charakter hätte erkennen lassen. Ausdrücke wie *ἔρανος, θίασος, κοινόν, σύλλογος, σύνοδος* u. a. hätten dafür zur Verfügung gestanden. Wieviel naheliegender wäre es, von außen gesehen, gewesen, sich in einer religiös so stark bewegten Umwelt auf den religiösen Anspruch zurückzuziehen, wieviel Mißverständnisse und Schwierigkeiten hätten so vermieden werden können! Dabei war diese Möglichkeit durch Schriftsteller wie Lucian und Celsus, ja selbst Eusebius nahe gelegt. Das erstaunlichste ist, daß auch der Begriff *Χριστιανοί* oder sonst eine Ableitung aus dem Namen *Χριστός* der Selbstbezeichnung *ἐκκλησία* nicht den Rang ablaufen konnte. Schon der erste Korintherbrief (1, 13) läßt den Grund erkennen: jede Ableitung dieser Art hätte für das damalige Sprachgefühl nur eine Gruppe neben anderen bezeichnet. Das aber wollte die Christengemeinde gerade nicht sein. Sie wußte sich als den Träger einer einzigartigen, das Ganze angehenden Aufgabe und Verantwortung. Es ist völlig richtig, wenn Karl Ludw. Schmidt, der uns in dieser Frage die entscheidenden Einsichten zu begründen scheint[1]), sagt: „Gerade im profanen, weltlichen Ausdruck, der ja *ἐκκλησία* von Haus aus ist, lag der größte Anspruch gegenüber der Welt." „Der sogenannte Christenkult war ja kein Kult neben anderen Kulten, sondern stand

[1]) In seiner Abhandlung „Die Kirche des Urchristentums", Tübingen 1927.

gegen alle Kulte in dem Sinn, daß er gegen die ganze Welt, auch gegen die religiöse Welt stand" (S. 266 u. 268).

Dieser Anspruch tritt nur noch deutlicher hervor, wenn man den Zusammenhang mit der Begriffswelt des Alten Testaments ins Auge faßt. Daß dann ἐκκλησία als Übersetzung von קָהָל wieder nicht einen beliebigen Verein, sondern den Träger der entscheidenden religiös-politischen Tradition des israelitischen Gesamtvolkes bezeichnen will, geht vor allem auch daraus hervor, daß die urchristliche Literatur, auch wo sie das Wort ἐκκλησία meidet, eben diesen Anspruch in einer Reihe sinnentsprechender Wendungen unmißverständlich zum Ausdruck bringt. Besonders charakteristisch ist hierfür der erste Petrusbrief, der die Christen das „auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk, das Volk des Eigentums" nennt (2, 9).

So ist es also zweifellos so, daß das Wort Kirche von einer Weltaufgabe des Christentums weiß und sie nicht neben der Welt, sondern mitten in der Welt sucht. Die „Kirche" sieht in sich allen Einungs- und Gestaltungswillen verkörpert, auf den die Welt angewiesen ist. Sie weiß sich getragen von den schöpferischen Kräften, ohne die auch kein weltliches Gemeinschaftsleben möglich ist. Daß es sich dabei wirklich um den bleibenden Wesensausdruck des kirchlichen Selbstbewußtseins und nicht nur um den Frühlingsrausch einer ersten Erweckung handelt, mag eine Stelle aus dem gegen Ende des 2. Jahrhunderts geschriebenen Brief an Diognet veranschaulichen, wo es heißt: „Was in dem Leib die Seele ist, das sind in der Welt die Christen. Die Seele durchdringt alle Glieder des Leibes; so durchdringen die Christen die Städte der Welt. Die Seele wohnt im Leibe, aber sie stammt nicht aus dem Leibe; so wohnen die Christen in der Welt, sind aber nicht von der Welt. Unsichtbar ist die Seele im sichtbaren Leib eingeschlossen; und von den Christen weiß man, daß sie in der Welt sind;

aber ihre Religion bleibt unsichtbar. Es haßt das Fleisch die Seele, die ihm nichts getan hat. Es bekämpft sie, weil es von ihr gehindert wird, den Lüsten zu leben. So haßt denn die Welt die Christen, die ihr nichts getan haben, eben aus dem Grunde, weil sie sich den Lüsten widersetzen. Die Seele liebt das Fleisch. Das Fleisch aber haßt die Seele. Die Seele liebt die Glieder des Leibes. So lieben die Christen die, welche sie hassen. Die Seele ist im Leibe eingeschlossen, aber sie hält den Leib zusammen. Die Christen werden in der Welt gleichsam in Gewahrsam gehalten; aber gerade sie halten die Welt zusammen“ [1]).

Danach ergibt sich folgendes Gesamtbild: die Kirche steht in der Welt als der Leib Christi; sie ist real nur als Trägerin des Lebens schlechthin, das sie nicht von der Welt erwartet, aber in ihr darzustellen und zu erweisen und, wenn nötig, auch im Gegensatz gegen sie zu behaupten hat. Zwei Züge sind dieser Auffassung also gleich eigentümlich: ein wirklich allen Möglichkeiten gewachsener Realismus, der von der Welt als einer in sich ruhenden Größe gar nichts erwartet, weil sie ihr eigenes Leben nicht kennt und der Ort ist, an dem das Kreuz steht; zugleich aber das gläubige Wissen um ein Leben, das seinen Ursprung nicht in der Welt hat, weil es selbst der Ursprung auch alles Weltlebens ist und das nun hier erscheinen und alles Lebensverlangen seiner letzten Erfüllung zuführen will.

In doppelter Hinsicht ist diese Idee der Kirche an konkrete Tatbestände gebunden. Der eine ist die geschichtliche Erscheinung Jesu. An sie sind unablösbar die entscheidenden Erfahrungen geknüpft, auf die hier das Urteil über die Welt und das Wissen um Gott zurückgehen. Wer hier von Jesus abstrahieren wollte, an den wäre die

[1]) Nach der Übersetzung von Eberhard Arnold in: Die ersten Christen, Quellen Bd. 1, Leipzig 1926, S. 113.

Frage gerichtet, ob er ganz auf sich gestellt in Deutung und Gestaltung über ihn hinauszugehen, oder ihn auch nur zu erreichen vermöchte. Denn selbstverständlich entscheidet hier nicht der Name und die bewußtseinsmäßige Beziehung, sondern ausschließlich die wirkliche Lebensvollmacht. Der andere konkrete Tatbestand, an den hier alles gebunden bleibt, ist das wirkliche Leben mit allen seinen Verwicklungen. An ihm ist der Scheidungsprozeß zu vollziehen, der alle seine Dämonien durchschaut und doch nicht vergißt, daß dieses konkrete Leben der Ort ist, den Gott seiner Inkarnation würdigt. Nur hierin kann sich zeigen, ob die Bindung an Christus dynamisch statt nur statisch, lebensmäßig statt nur dogmatisch ist.

II

Es bedarf nur der Entfaltung der entwickelten Gesichtspunkte, um nun den konkreten Sinn der Frage nach der Möglichkeit einer protestantischen Kirche faßbar zu machen. Zunächst wird so deutlich, daß die Frage nicht im herkömmlichen Sinne des Wortes konfessionell gemeint sein kann. Wer unter Konfession einen letzten Wert versteht, muß für die Sache, um die es in der Kirche geht, blind werden. Diese Sache fängt jetzt an, unaufhaltsam alle ihre Verhüllungen zu durchbrechen und Entscheidung fordernd und richtend vor uns hinzutreten. Hier aber gilt das Credo *unam* ecclesiam ganz exklusiv. Das Ut omnes unum des hohenpriesterlichen Gebetes duldet keine Spaltung. Es geht um das Durchbrechen der Ewigkeit in die Zeit. Es gibt keine katholische, protestantische oder griechisch-orthodoxe Ewigkeit, wie es auch keine konfessionelle Zeit gibt. Der Wirklichkeit selbst gegenüber bleibt alle Deutung in der Sphäre des Relativen. In der Kirche aber geht es um die Realität des Absoluten im Relativen, also doch wohl um Gericht und Durchbrechung des Relativen. Dann

kann die Frage nur die sein, ob der Protestantismus ein Wurf in der Richtung auf das Ziel hin ist, ob er das meint, was er meinen muß, wenn er im strengen Sinn des Wortes „Kirche" und nicht eine bloße geschichtliche Zufälligkeit sein will.

Im übrigen bleibt die konfessionelle Spaltung natürlich immer eine reale Tatsache, die ihre Wirkung auch auf die Entfaltung des protestantischen Prinzips haben wird. Hier ist es zunächst einmal so, daß der Protestantismus Protestbewegung gegen eine Kirche ist. Denn das ist der Katholizismus nun zweifellos; er ist ein Hintasten nach dem „Leibe Christi", ein bleibend wichtiger Versuch, die ganze Größe eines radikal geistigen, überweltlich verwurzelten Selbstbewußtseins in vorwiegend organisatorischer Form zum Ausdruck zu bringen. Die Kampflehren der Schmalkaldischen Artikel — wie natürlich auch die entsprechenden der Gegenseite — können in dieser Beziehung wirklich nicht als umfassender Ausdruck des wahren Sachverhaltes gelten; dazu sind sie zu sehr aus den Erregungen einer bestimmten geschichtlichen Situation geboren. Insofern nun setzt aller Protestantismus den Katholizismus voraus; er ist eben Protest gegen einen gegebenen Zustand und muß — wie jede Antithese nur von ihrer These her verstanden werden kann und deshalb mit ihr in dauernder Wesensbeziehung steht — ohne diesen selbst Fragment und wesenlos werden. Unter diesem Gesichtspunkt ist der Protestantismus durchaus eine im eigentlichen Sinn des Wortes verstandene innerkatholische, d. h. wesensmäßig universalkirchliche Angelegenheit, wie ja auch Luther sich zeitlebens als den Reformator der Kirche gefühlt hat. Auf der anderen Seite ist der Protestantismus nun aber auch Kirche in dem von ihm selbst angefochtenen Sinn geworden. Es fragt sich, inwiefern er in dieser Gestalt die ihm zugewiesene gesamtkirchliche Aufgabe überhaupt noch erfüllen kann. Das

wird nun ganz davon abhängen, ob er den Mut hat, das ihn begründende Prinzip auch gegen sich selbst anzuwenden. Es ist aber unzweifelhaft darin enthalten, daß hier die Kirche dem Maßstab, den sie zur Geltung bringen soll, selbst unterliegt. Das spricht der 7. Artikel der Augsburgischen Konfession, wonach Kirche ist „die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangelii gereicht werden", deutlich aus. Die Kirche verfügt nie über Wort und Sakrament, sie bleibt in allen ihren Handlungen dem hier wirkenden Maßstab unterworfen. So wird der Begriff der Kirchensünde begründet, damit die Wahrheit des Kreuzes sichergestellt und in Luthers Rechtfertigungs- und Gnadenlehre, der unüberschreitbaren Grenze aller menschlichen Bemühungen gegenüber, Gott wieder als der alleinige Ursprung alles Lebens anerkannt, das eben Schöpfung und Auferstehuung und nicht Tat des Menschen ist. Darin brechen bei voller Besinnung die beiden Grundelemente durch, die wir als das Wesen aller christlichen Kirchenbildung erkannten: radikal realistische Weltbeurteilung und Glaube an Gott als die einzig reale Existenzmöglichkeit in dieser Welt.

Es bedarf nun keiner ausführlichen Begründung, daß dieses Prinzip in den 400 Jahren protestantischer Kirchengeschichte immer mehr zu einer Abstraktion erstarrt und damit um alle Entfaltungsmöglichkeiten gekommen ist. Das zeigt sich nach innen wie nach außen. Der Sakramentsbegriff, der für Luther noch durchaus wesentlich neben dem Wort das Moment der Realisierung betonte, mußte immer mehr zu einem Fremdkörper werden in einer Kirche, die im Grunde an reale Leibwerdung, Auferstehung und Überwindung des Todes gar nicht mehr glaubte. Besonders aber wirkte sich diese innere Erlahmung in der Stellung zur Welt aus. Und hier geschah nun das Ungeheuerliche, daß die

Kirche, die sich selbst grundsätzlich unter die Bußforderung stellte, die Welt aus der Buße entließ. Zwar macht die im Anfang des 17. Jahrhunderts entstandene Lehre vom status triplex hierarchicus noch einen theoretischen Versuch, die Universalität der Kirche sicherzustellen. Aber seine Durchführung zeigt nun gerade, wie weit die Instinktlosigkeit für die dynamische Seite des hier vorliegenden Problems schon gediehen war. Hier erscheinen nämlich ein ministerium ecclesiasticum, ein magistratus politicus und ein ordo oeconomicus in einfacher Koordination nebeneinander. Keine Spur mehr von der ursprünglichen Überordnung des ministerium ecclesiasticum, dem eben die Einordnung der beiden anderen Stände in das Reich Christi obgelegen hätte. Statt dessen Subsumierung aller drei ordines unter den Begriff hierarchiae, „so daß man nun — nach einer Charakterisierung A. F. C. Vilmars — von der weltlichen Obrigkeit und von dem Hausväterstande als zwei die Kirche regierenden, und zwar von Gott zur Regierung der Kirche eingesetzten Ständen zu reden sich erdreistete". „Gutmütig, aber albern genug" — so fährt Vilmar fort — „setzten die alten Dogmatiker zwar voraus, es werde zumal der magistratus politicus allezeit die rechte Lehre des Evangeliums haben, indeß wer nun entscheiden solle, ob die rechte Lehre daselbst noch vorhanden sei — davon wußten sie nichts zu sagen[1])." Man braucht nun nur an die ungeheueren Entwicklungen zu denken, die gerade in dieser Zeit einsetzten, um zu begreifen, daß damit im Grunde die Kirche sich selbst aufgab. Denn das konnte doch wohl nicht der Sinn ihres Protestes gegen die Vergötzung der Kirche sein, daß nun aller anderen Vergötzung der Freibrief ausgestellt wurde. Jedenfalls mußte der Protestantismus den gewaltigen Entwicklungen, die dann vor allem im 19. Jahrhundert vor sich gingen, völlig wehrlos gegenüberstehen. Was konnte dem Ansturm

[1]) Dogmatik. Gütersloh 1874, II. Teil, S. 209.

des Nationalismus, der revolutionären Energie, mit der der Kapitalismus die alte soziale Schichtung über den Haufen warf, dem inneren Schwung, mit dem der Sozialismus dagegen prinzipiellen und praktischen Protest einlegte, dem unwiderstehlichen Siegeszug, mit dem die Technik alle Lebensverhältnisse durchdrang und Unmögliches möglich machte, eine Kirche entgegensetzen, die nicht einmal in ihrem engsten Aufgabenbereich, in Predigt, Unterricht und gottesdienstlicher Gestaltung, eine ihrer Zeit verständliche Sprache zu reden wußte, sondern sich zu ernsthafter Anrede in Lied und Wort auf das Sprach- und Erlebnisgut des 16. Jahrhunderts angewiesen fühlte? Konnte ihr etwas anderes übrigbleiben als ein mattes, im Grunde ihren eigenen Tod besiegelndes Ja?

Aus dieser Lage gibt es nur einen Ausweg, den der Buße, worunter nichts anderes zu verstehen ist als die konkrete Anerkennung der durch Kreuz uud Auferstehung legitimierten Wirklichkeitsauffassung.

Unter diesen Gesichtspunkt will nun auch das Problem der kirchlichen Selbstgestaltung gerückt sein. Hier gilt es, zweierlei im Auge zu behalten. Auf der einen Seite kann es keiner kirchlichen Bemühung gegeben sein, von sich aus den Dämonien zu entgehen, die unausweichlich immer wieder zur Kreuzigung führen. Eine in sich ruhende, sich selbst in irgendeiner Beziehung absolut setzende, das Leben in sich selbst suchende Kirche ist ein Widerspruch in sich selbst. Es ist ihr auf keine Weise die Verfügung über das Leben gegeben, das es unaufhebbar nur als Auferstehung, d. h. als göttliche Tat und Gnade gibt. Auf der anderen Seite muß dieser Einsicht die stärkste Aktivierung des kirchlichen Gestaltungswillens entspringen. Denn die Kreuzigung bleibt Schuld. Es wäre ja gerade die allergrößte Vermessenheit, die von Gott gesetzte menschliche Verantwortung aufheben und die von ihm geforderte

Entscheidung in die Haltung bloßen untätigen Zuwartens abschieben zu wollen. Diese unsere menschliche Verantwortung und Entscheidung ist es ja gerade, die immer von neuem von Gott zugleich gerichtet und erfüllt werden will. Sie ist der einzige Punkt, an dem überhaupt erkennbar wird, ob das Leben von Gott oder von der Welt her gefunden werden muß. Nur wenn anschaulich wird, daß das Gericht auch über die denkbar reinsten Äußerungen menschlichen Lebens und Gestaltungswillens ergeht, kann Gott als der schlechthin alles begründende Urgrund erkannt und geglaubt werden. Im Grunde handelt es sich hier um die alte Antinomie von Gesetz und Gnade, auf die hinzuweisen ja gerade das Grundmotiv der protestantischen Haltung ist. Das Gesetz ist nicht das Leben. Es bedarf des Lebens. Aber der Mensch hat nicht die Vollmacht, das Gesetz von sich aus aufzuheben. Er hat die Aufgabe, alle Kraft an die Erfüllung zu setzen und im Erlebnis seines Ungenügens nach neuen Ufern Ausschau zu halten. Das bleibt bestehen. Gott allein kann das Gesetz zerbrechen — um seinen ewigen Sinn zu neuem Leben zu erwecken. Alles kirchliche Handeln, richte es sich auf die eigene oder auf die kulturelle Gestaltung, bleibt nun unaufhebbar in der gesetzlichen Sphäre. Es ist nicht das Leben, es bleibt nur ein Ausblick danach. Und doch wird nur die Kirche mit der wirklichen Erfüllung ihrer Aufgabe begnadet sein, die die volle Gewähr dafür bietet, daß diese Sehnsuchtsgebärde nicht bloßer menschlicher Trägheit entspringt. Hier gilt es, die ganze Gefahr einer rein statischen und allerdings sehr bequemen Interpretation des Lutherischen Grunderlebnisses zu erkennen und mit eisernem Besen auszufegen. Kierkegaard hat darauf schon so deutlich hingewiesen, daß hier nur an ihn erinnert sei: „Da trat ein Mann auf, Martin Luther, von Gott gesandt und mit dem Glauben angetan... Wir wollen nie vergessen, daß sein

Leben die Werke ausdrückte, während er sagte: ‚Der Mensch wird selig allein durch den Glauben'.... Allein, was geschah? Es gab von jeher einen weltlichen Sinn, der recht gern den Christennamen haben möchte, nur um möglichst billigen Preis. Dieser weltliche Sinn wurde auf Luther aufmerksam. Er horchte auf, und vorsichtshalber horchte er nochmals, damit er nicht falsch gehört hätte, und darauf sagte er: ‚Vortrefflich! Das ist etwas für uns! Luther sagt, es komme allein auf den Glauben an: daß sein Leben die Werke ausdrückt, sagt er nicht selbst, und eine (mahnende) Wirklichkeit ist das, da er tot ist, auch nicht mehr. Wir nehmen also sein Wort, seine Lehre an — und sind von allen Werken frei. Es lebe Luther! Wer nicht liebt Weiber, Wein, Gesang, der bleibt ein Narr sein Leben lang. Das ist die Bedeutung vom Leben Luthers, dieses Gottesmannes, der das Christentum zeitgemäß reformierte'" [1]). Das ist derb geredet, bezeichnet aber unbestreitbar ein Verhängnis, dem der Protestantismus in der Tat weithin verfallen ist und an dessen Überwindung heute für seine Möglichkeit als Kirche alles hängt. Ihm ist eben der besondere Auftrag geworden, von sich selbst Abstand zu gewinnen und gleichwohl seine Gestaltung nicht dem Zufall zu überlassen, sondern in ihr den lebendigsten Gestaltungswillen zum Ausdruck zu bringen. Das ist auch deshalb gänzlich unausweichlich, weil alles kirchliche Handeln bis in Baustil und Sprechweise hinein ja unvermeidlich konkrete Gestaltung ist und die Frage nur die sein kann, ob es sich dabei um eine Formensprache handelt, die dem Glauben an die Welt oder an Gott entspringt. Protestantismus aber heißt, die höchstmögliche Lebensformung unter die Buße stellen und so in ihrer eigenen Gestalt zum Ausdruck zu bringen, was auch allem Kulturstreben erst Sinn und Erfüllung gibt.

[1]) Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen. Jena 1922, S. 9.

Kirchliche Gestaltung in diesem Sinne kann für den Protestantismus deshalb keine isolierte Aufgabe sein, sondern nur möglich werden, wenn der Träger des kirchlichen Bewußtseins sich für das Ganze der Kulturarbeit verantwortlich fühlt. Kirche steht für den Protestantismus eben in noch ganz anderem Sinne wie für den Katholizismus in der Welt. Ein Protestantismus, der die Kultur sich selbst überläßt, gibt sich auch als Kirche selbst auf. Es kann hier keine kirchliche Stellung zu Wissenschaft, Kunst und Politik geben, die nicht aus einer Auseinandersetzung mit den betreffenden Tatsachenkomplexen herausgewachsen wäre. In diesem Sinne wird auch die Vertiefung in die formenden Kräfte der werdenden katholischen Kirche von bleibender Bedeutung auch für die kirchliche Gestaltung des Protestantismus sein. Aus der Auseinandersetzung mit den realen Tatbeständen der kulturellen Umwelt, in die das Christentum hineingestellt war, wuchs die kirchliche Form des Katholizismus heraus. Entscheidend war neben dem Ethos, dem Wahrheitsstreben und dem ästhetischen Formwillen besonders die Auseinandersetzung mit dem Staat. Sie war kein abstrakter und unverbindlicher Protest. Man betete für diesen Staat, gerade weil man sich weigerte, ihn anzubeten. Man sah, daß er in seinen gigantischen Ausmaßen ein dämonisches Gebilde war, das sich absolut setzte und in sich selbst sinnvoll sein wollte. Und die Entscheidung für Gott wurde ganz konkret bis aufs Blut ausgetragen: so nur konnte offenbar werden, daß die seine Dämonien angreifenden Kräfte stärker waren als seine konzentrierten Machtmittel. In diesem Sinne wußte sich das Urchristentum durchaus getragen von den auch den Staat allein ermöglichenden Kräften, die freilich einem bloßen Jasagen zum gegebenen Staat nicht verliehen sein konnten. In diesem Sinne heißt es bei Origenes: „Wir Christen streiten für den König mehr als irgendein anderer; wir ziehen zwar

nicht mit ihm zu Felde, auch nicht, wenn er das von uns verlangt, aber wir streiten für ihn; wir bilden ein eigenes Heer, ein Heer der Frömmigkeit durch unsere an Gott gerichteten Fürbitten“ [1]). Hier spricht ein Kraftbewußtsein, das sich allen irdischen Machtmöglichkeiten gewachsen fühlt und deutlich erkennen läßt, daß der Verzicht auf ihre Ausnützung nicht aus Schwäche, sondern aus einer inneren Hochspannung kommt, die weit über alle militärische Machtmechanik hinausgeht.

Wenn dieser Sachverhalt schon der Erklärungsgrund für die Weltwirkung des Katholizismus ist, dann bleibt für den Protestantismus, dem jedes Stehen neben der Kultur wesensmäßig versagt ist, erst recht kein anderer Weg zu kirchlicher Gestalt zu kommen, als die Auseinandersetzung mit der konkreten Wirklichkeit von Kreuz und Auferstehung her. Da sind zunächst die Realitäten Staat und Wirtschaft. Nur allererste Ansätze für eine kirchenwürdige Erörterung der Probleme sind hier vorhanden. Dieser Umstand mag sich aus der jahrhundertelangen organisatorischen Gebundenheit des Protestantismus an den Staat erklären, stellt aber nun, wie man über seine geschichtliche Bedingtheit auch denken mag, eine schlechthin tödliche Bedrohung dar, weil hier offenkundig die Sache selbst der kirchlichen Haltung weit vorauseilt und nach religiöser Deutung und Gestaltung verlangt. Mit ganz geringen Ausnahmen trägt heute noch alles, was sich im Namen des Protestantismus zu diesen Tatbeständen äußert, den Geist des 19. Jahrhunderts. Das Christentum ist dabei nichts anderes als bestenfalls feierlich-festliche Verzierung um eine ganz auf sich gestellte, sich selbst absolut setzende, alle Begrenzung von Gott her abweisende Wirklichkeit. Staat und Wirtschaft sind souverän.

[1]) C. Cels, VIII, 73. Übers. bei Harnack „Militia Christi“, Tübingen 1905.

Nur unter sich können sie in Streit geraten und zu Abgrenzungen genötigt sein. Die Folge davon muß völlige Blindheit gegen alle in der Natur der Sache liegenden Entwicklungsnotwendigkeiten sein, die mit dieser Deutung nicht übereinstimmen. Hier Einzelheiten korrigieren zu wollen — etwa die Stellung zum Krieg, die naturalistisch-individualistische Prägung des Machtgedankens, die Abwehr überstaatlicher Rechtsbindungen, die fehlende Schau für das Problem der Technik und alle damit zusammenhängenden Wandlungen, die Verständnislosigkeit für die Lage der Arbeiterschaft —, ist völlig sinnlos, weil alles einzelne hier auf einen Augenfehler zurückgeht. Hier ist das Lebensgefühl völlig in den herrschenden Weltzustand eingegangen und mit der bestehenden Herrschaftsordnung in Staat und Wirtschaft identisch geworden. Hier werden Staat und Wirtschaft Lebensspender — wie könnte nun die Tatsache des Kreuzes noch von realer Bedeutung sein? Der Umstand, daß es doch wohl ein Staat war, der der Kreuzigung Rechtskraft verlieh, wird als einmaliges geschichtliches Ereignis aufgefaßt, dessen übergeschichtlicher Sinn keinerlei Kopfzerbrechen mehr verursacht. So schwindet alles innere Abstandsgefühl gegenüber den bestehenden Verhältnissen. Gott kann nunmehr nur noch als die Macht verstanden werden, die diesen Staat und diese Wirtschaft schuf und mit Hilfe der dazu notwendigen Maschinengewehre und Giftgase erhalten sehen will. Auch der Hinweis auf die alles, doch wohl auch Staat und Wirtschaft durchdringende Macht der Sünde vermag dieses Lebensgefühl nicht wirklich zu erschüttern; er dient im Gegenteil nur zur Abwehr jeder grundsätzlichen Kritik, die nun als einfache Gottlosigkeit erscheint — eine nachdenkenswerte Parallele zu der Tatsache, daß auch das Imperium Romanum die Christen als „Gottesleugner und Majestätsverbrecher" empfand. Und als dann aus den poli-

tischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten selbst neue Horizonte hervorbrachen, wie sie etwa der sozialistische und der pazifistische Ideenkreis darstellen, mußte ihnen diese Art von Protestantismus mit völliger Verständnislosigkeit begegnen.

Dem gegenüber gilt nun einfach die Frage, ob Kreuz und Auferstehung wirklich der reale Weg zum Leben sind, oder ob sie nur historische und dogmatische Bedeutung haben. Offenbar sind es diese beiden Möglichkeiten, sich der hier geforderten Entscheidung zu entziehen, die für den Protestantismus gleich verhängnisvoll geworden sind. Dabei liegen beide, die intellektualistische Entleerung, der vorwiegend die Orthodoxie, und die historistische, der vorwiegend der Liberalismus verfiel, hier ganz auf derselben Ebene. Und auch der Pietismus aller Schattierangen ist doch schließlich nur eine Flucht in die Provinz des Gemütes. Nur die religiös-realistische[1]) Besinnung kann den Lebenssinn der Grundtatsachen der christlichen Offenbarung herausstellen. Er kann sich nur einer bis zu den letzten Fundamenten vordringenden Vertiefung in die Sache erschließen.

Dabei kommen die Tatsachen selbst heute einem Aussprechen letzter Wahrheiten in merkwürdiger Weise entgegen: die Steine selbst fangen an, von Gott zu reden. Oder wie soll man es sonst erklären, daß, um nur bei diesen zwei Beispielen zu bleiben, der Kapitalismus den sozialistischen und der Nationalismus den universalistisch-internationalen Protest aus sich heraus gebären und nicht wieder zur Ruhe bringen können? Glaubt man wirklich, dieses hier und anderen Orts — es sei neben Marx nur etwa an

[1]) Vgl. die genauere Erläuterung des Begriffes in meinem Buche „Religion und Alltag. Die Krisis des Realismus und ihre Überwindung als Lebensproblem". Berlin 1927 (Furche-Verlag), dessen 2. Aufl. in Vorbereitung ist.

Nietzsche, die Lebensphilosophie, die Jugendbewegung, die Bildungsbewegung erinnert — sich elementar durchsetzende Abstandsgefühl gegen den Geist der in sich ruhenden Wirklichkeit mit leeren Beschwichtigungen zudecken zu können? Geziemte einer protestantischen Kirche nicht vielmehr die demütige Erkenntnis, daß nicht zum erstenmal „die Weisheit sich rechtfertigen lassen muß von ihren Kindern"? Sollte es nicht die Wahrheit der Dinge selbst sein, die hier — von der letzten Erkenntnis wahrlich nicht ohne Schuld der Kirche abgetrennt und damit schon aller sprachlichen Ausdrucksmittel zu voller Selbstverdeutlichung beraubt — chaotisch genug um Ausdruck ringt? Jedenfalls ist das, was in diesen und anderen Protestbewegungen gegen den Geist des vorigen Jahrhunderts zu Wort kommen will, doch nur ein Kinderspiel gegen die Anklage, die das Kreuz gegen den wirklichen Zustand der Welt in alle vier Winde hinausschreit. Nun gilt es ganz einfach, Blut an Blut mit den Dingen zu ringen, bis sie selbst Zeugnis ablegen für das, was Golgatha sagen will — nicht um damit zu beweisen, daß die Kirche recht hat, sondern in der gläubigen Gewißheit, daß das Kreuz den letzten, wahrlich unserer Verfügung entzogenen Wirklichkeitsgrund hervortreten läßt. Und wer in solch konkreter Auseinandersetzung der ewigen Wahrheit nicht ansichtig werden kann, dem soll es dann wenigstens verwehrt sein, sich noch in irgendeinem Sinn auf sie zu berufen und so nach einem Wort Goethes „mit diesen tiefen Geheimnissen, in welchen die göttliche Tiefe des Leidens verborgen liegt, zu spielen, zu tändeln, zu verzieren und nicht eher zu ruhen, bis das Würdigste gemein und abgeschmackt erscheint". Klar ist jedenfalls, daß von nun an keine Anschauung mehr das Recht hat, sich christlich zu nennen, die in irgendeinem Sinne und bei irgendeiner Gelegenheit den Staat oder die Wirtschaft souverän auf sich gestellt und der Buße entzogen lassen sein will. Hier darf

das Denken nicht zur Ruhe kommen über irgend einem Wort, aus dem der Gesamtsinn der Erscheinung Jesu, so wie Kreuz und Auferstehung ihn erkennen lassen, hervorleuchtet — sofern es nicht nur als fromme Phrase verstanden werden soll, daß diese Worte Himmel und Erde überdauern, also doch wohl die das Ganze tragende Kraft offenbar machen wollen[1]).

So unausweichlich danach der Protestantismus in die Lage versetzt ist, die Verwicklungen der politischen und wirtschaftlichen Welt, in die er hineingestellt ist, nicht nur in dem üblichen rhetorischen, sondern wirklich im theologischen Sinne des Wortes als sein Schicksal zu tragen und sich für alles, was dort geschieht, realiter statt nur bewußtseinsmäßig vor Gott verantwortlich zu fühlen — so sehr mag doch eine andere Erinnerung davor bewahren, diese Aufgabe mit einer im Stil des empirischen Katholizismus kanonisierten und damit leicht auch sterilisierten politischen und wirtschaftlichen Ethik für erledigt zu halten. Für eine der lebenswichtigsten Fragen der persönlichen Lebensführung hat die Kirche ihre Normierung, ohne doch verhüten zu können, daß gewisse moderne Entwicklungen sich vor ihren Augen mit nahezu derselben Hemmungslosigkeit vollziehen, mit der die politisch-wirtschaftliche Emanzipation sich durchgesetzt hat. Freilich liegt hier auf dem erotisch-sexuellen Gebiet die Frage gleichwohl in charakteristischer Weise anders. Die Kirche versucht hier nicht, sich ihrer eigentlichen Aufgabe zu entziehen hinter einer Maske verantwortungsloser Unverbindlichkeit, die doch die sehr realen wesensfremden soziologischen und ideologischen Bindungen ihrer jetzigen Haltung nicht zudecken und jedenfalls nicht durchbrechen kann. Sie wagt hier wirklich ein Bekenntnis. Daß es

[1]) Eine eingehendere Erörterung des Problems siehe „Religion und Alltag", besonders das Kapitel „Politik als theologisches Problem".

sich gleichwohl nicht schöpferisch gestaltend auszuwirken vermag, hat offenbar zwei Gründe. Einmal steht es zu isoliert neben der sonstigen Verantwortungslosigkeit der kirchlichen Haltung. Man kann nicht weite und lebenswichtigste Gebiete der Kulturarbeit wie Wirtschaft und Politik aus der seelsorgerlichen Verantwortung entlassen und dann plötzlich auf einem Spezialgebiet mit starken Anforderungen und großen Ansprüchen hervortreten. Das 6. Gebot steht einmal nicht zufällig neben anderen, sondern bildet mit ihnen eine organische Einheit. Man kann das 6. Gebot nicht fallen lassen, ohne auch dem 6. wie allen anderen alle wirklich bestimmende Autorität zu nehmen. Hier gilt es, ganz nüchtern einfach zu sehen, was ist. Die Kirche wird nicht eher wieder Einfluß auf die erotisch-sexuelle Lebensgestaltung, z. B. der Arbeiterschaft gewinnen, bevor sie nicht auch sonst mehr Heroismus zeigt und besonders in der Interpretation des 5. Gebotes mit genau dem gleichen Ernst alle Sophistik austreibt, wie sie dies beim 6. Gebot für selbstverständlich hält. Neben dieser Isolierung aber ist es der Mangel an wirklich radikaler Sachlichkeit und wirklich wagender Lebendigkeit, der der kirchlichen Sexualethik alle formende Kraft geraubt hat. Lebendig ist nur, was dem Tod in jeder Gestalt zu begegnen wagt; er kann innen wie außen sitzen. Dem Protestantismus ist es nun einmal zugemutet, daß auch eine in sich unumstößliche kirchliche Ordnung, wie sie die kirchliche Weihe der Ehe darstellt, tot sein kann, nämlich dann, wenn sie sich als an und für sich ausreichend betrachtet und zu erkennen gibt, daß sie nicht mehr über die Lebendigkeit verfügt, allen auftauchenden Fragen und Nöten zu begegnen. So ist denn weithin ihr einziges Wort zu dem, was heute der Mediziner, also der Vertreter der nüchternsten Wirklichkeitsauffassung, die Sexualnot des modernen Menschen nennt, nur zu oft die kirchliche Einsegnung einer Spießbürgerei gewesen. Es wurde nicht ge-

sehen, daß man Dämonen nicht mit bürgerlicher Rechtschaffenheit, sondern nur mit göttlicher Vollmacht bändigen kann. So konnte es nun auch zu gar keiner wirklich sachlichen Anrede an die moderne Sexualrevolte kommen. Nur wer auch hier ganz furchtlos das wirkliche Leben in allen seinen verborgensten Hintergründen zu Wort kommen läßt, kann auf Gehör rechnen, wenn er darauf aufmerksam macht, wie hier die allermeisten Vorschläge in einer ganz primitiven Lösung des Problems stecken bleiben. Es kann hier wirklich auch nur aus einer letzten Furchtlosigkeit heraus gesehen werden, wie im erotischen Erleben selbst alles nach Abstand, Entwertung, Sterben und Auferstehung schreit und daß es wirklich eine Banalität sondergleichen ist, in einer Frage, die auf alle bewahrenden Instinkte des Geistes angewiesen ist, vom bloßen raschen Zugreifen eine Lösung zu erwarten. Oder glaubt man wirklich, die alte Kirche hätte es ohne solche faustischen, um alle Dämonien des Leibes wissenden Naturen wie Augustin vermocht, die entfesselte Instinktwelt ihrer Zeit in Zucht und Form zu bringen? Auch in unserer Zeit wird es nicht mit dem billigen Lobpreis auf den vorbildlichen Wert der Ehe Luthers und den Segen des evangelischen Pfarrhauses zu schaffen sein, sondern nur, wenn Menschen kommen, die groß und kühn genug sind, um sich den tiefsten und lebendigsten Sinn des christlichen Sexualethos aus dem liebevollsten Ernstnehmen aller Nöte und Impulse des Augenblicks in Auferstehung und Wiedergeburt schenken zu lassen[1]).

Solches religiös-realistische Eingehen in die Not und Verheißung der konkreten Lage ist die unerläßliche Voraussetzung aller kirchlichen Eigengestaltung, soweit sie Menschenwerk sein kann. Ohnedies wird keine organisatorische Einzelmaßnahme Gewähr dafür bieten, daß in ihr wirklich

[1]) Siehe hierzu das Kapitel: „Das erotische Problem" in „Religion und Alltag".

kirchliches Wollen Gestalt gewinne, und vollends wird keine Klarheit über gewisse Parolen zu gewinnen sein, die das Ganze der Kirche bestimmen wollen. Nur eine solche Besinnung kann etwa die Begriffe Volkskirche und Bekenntniskirche erst wirklich prägnant machen. So viel steht fest, daß der heute noch durchaus herrschende Volksgedanke seine Prägung nicht der kirchlichen Vorstellungswelt verdankt, sondern überwiegend autonomen Charakter trägt; vollends wenn man an die völkische Bewegung[1]) denkt, so ist hier durchaus die Tendenz vorherrschend, das Volkstum zu einem letzten Wert zu machen. Dann muß die Parole der Volkskirche die Gefahr in sich tragen, die Kirche wieder zu einer bloßen Umrandung zu degradieren. Auf der anderen Seite kann gar kein Zweifel daran sein, daß eine Kirche, die nicht zu einer blassen theologischen Haltung verdunsten, sondern Leib werden und also auf reale Durchdringung, Umwandlung und Wiedergeburt drängen will, die Realität des Volkstums sehr ernst nehmen und ganz in ihre eigene Verantwortung aufnehmen muß. Das kann aber auch wieder nur einer bis zu den letzten Fundamenten vordringenden Liebe geschenkt werden, die von Schuld und Abfall auch bei voller Rassereinheit weiß.

Umgekehrt ist es aber wieder mit der Parole der Bekenntniskirche so, daß sie wohl einen klaren Begriff von der ewigen Wahrheit hat, um die es in der Kirche geht — aber eben nur einen Begriff. Und die Kirche kann sich nicht mit einem abstrakten Hinweis auf Christus begnügen, sie muß Leib Christi sein, also die ganze Mannigfaltigkeit der irdischen Aufgaben in ihre Verantwortung aufnehmen. Ein Bekenntnis, wenn es denn schon das Bekenntnis einer Kirche sein will, muß dann schon wirklich als die Ant-

[1]) Die genaueren Nachweise hierfür gibt meine Abhandlung „Völkische Selbstbesinnung", Verlag: Neusonnefelder Jugend, Sonnefeld bei Koburg.

wort auf alles geistige Ringen der Zeit verstanden werden können, so wie ja auch das geschichtlich überlieferte Bekenntnis aus einer solchen Auseinandersetzung herauswuchs. Und gerade wer hier von der Ausdrucksunfähigkeit der Gegenwart einen deutlichen Begriff hat und lieber auf die Tradition zurückgreift, statt all das einfach unausgesprochen zu lassen, wozu uns noch das eigene Wort fehlt, der muß dann wenigstens alles daran setzen, das Bekenntnis nicht als bloße geschichtliche Reminiszenz erscheinen zu lassen, die beziehungslos neben dem Lebensganzen steht.

Aber was nun im einzelnen auch geschehe, alles hängt schließlich daran, daß es einer protestantischen Kirche ein für allemal versagt ist, sich an die Stelle Gottes zu setzen, selbst absoluter Standpunkt sein, sich der Buße entziehen zu wollen. Darin allein liegt die ganze Größe des protestantischen Kirchenbegriffs. So allein kann deutlich werden, daß die Welt auf Gott, das Sichtbare auf das Unsichtbare, das Bedingte auf das Unbedingte angewiesen ist. Die protestantische Kirche bedeutet, wo sie sich selbst ganz versteht, das Ende aller Götzen. In ihr ergeht der Bußruf an alle Welt. Nur wer selbst das Kreuz auf sich nimmt, kann Jünger sein und das Kreuz aller Welt als den Weg zum Leben verkündigen. Nur eine Kirche, die sich selber fremd zu werden und von allen ihren Bindungen Abstand zu gewinnen und Buße zu tun vermag, kann das Urgesetz begreiflich machen, daß der Welt und so auch der Kultur nur geholfen werden kann, wenn sie den Mut haben, sich selber fremd zu werden.

ADOLF ALLWOHN

DER PROTESTANTISMUS ALS ABBAU UND AUFBAU DES KULTUS

Der evangelische Gottesdienst ist seiner äußeren Form nach eine verkürzte römische Messe. Besonders in den lutherischen Landeskirchen hat sich die Neugestaltung der Liturgie in der Reformationszeit im engsten Anschluß an die vorgefundenen Formen vollzogen, so daß oft nur wenige Stücke der Messe in den evangelischen Gottesdienstordnungen dieser Gebiete fehlen. Auf reformiertem Boden kann man dagegen schon eher von einem Neubau reden, denn hier hat sich der Bruch mit der Vergangenheit viel stärker ausgewirkt und sich auch in die äußere Gestaltung hinein erstreckt. Trotzdem ist in der Mehrzahl der reformierten Gottesdienstordnungen ebenfalls eine Berücksichtigung des Aufbaues der römischen Messe festzustellen, so daß man auch von hier aus den evangelischen Gottesdienst als eine, allerdings sehr starke, Verkürzung der katholischen Liturgie bezeichnen kann. Der äußere Tatbestand legt so die Vermutung nahe, daß der protestantische Kultus mit dem Begriff „Verminderung" ausreichend beschrieben werden könne und daß es sich bei der evangelischen Liturgie um nichts anderes als um einen Torso aus der römischen Meßordnung handle. Allein eine derartige Auffassung würde doch das Wesen der protestantischen Kultuskritik vollständig übersehen und die Motive des Abbaues unberücksichtigt lassen. Deshalb muß an die Stelle des äußerlichen Messens und Vergleichens vor allem die Frage nach dem Charakter der beiderseitigen Kultformen treten und besonders das Problem, ob sich in der Verkürzung nicht eine andere Gottesdienstauffassung geltend macht, eine Erörterung erfahren.

I

Der katholische Kultus ist seinem Wesen nach Sakramentsgottesdienst, d. h. das Göttliche, das jeder Kultus verwirklichen will, wird in ihm in bestimmten Formen als gegenwärtig angeschaut. Die Gegenstände, Personen und Handlungen haben in ihm in gewisser Abstufung die Qualität einer substantiellen Heiligkeit und erscheinen so gegenüber dem Profanen als auf eine höhere Ebene gestellt, weshalb die benediktinischen Kultreformer unserer Zeit die „Verklärung" als das besondere Wesensmerkmal des katholischen Gottesdienstes bezeichnen. In seinem Mittelpunkt steht das Opfer, das die Vereinigung mit dem Heiligen wirkungskräftig vollzieht. Im Darbringen und im Empfangen, deren Zusammentreffen das Wesen einer Opferhandlung ausmacht, erhält das im Mythus vom Erlösungstod Christi erfaßte göttliche Geschehen seine kultische Verwirklichung.

Demgegenüber besteht das Wesen des evangelischen Gottesdienstes in einer Ablehnung des sakramentalen Opfers, was sich in der protestantischen Liturgie vor allen Dingen darin ausprägt, daß auch bei sonst ganz geringfügiger Verkürzung wenigstens das Herzstück der römischen Messe, der Kanon mit seinen Opfergebeten, zum Verschwinden gekommen ist. Der Mensch kann Gott nichts darbringen, so betonen die Reformatoren immer wieder auf Grund ihrer veränderten Gottesauffassung. Weder kann das Geschöpf von sich aus den Schöpfer erreichen, noch besitzt es etwas, was es nicht von Gott empfangen hätte. Jede Wirkung auf die Gottheit zum Zweck der Gunstgewinnung ist also unmöglich. Und das große Opfer, das Christus zur Erlösung der Gläubigen gebracht hat, ist nicht in die Hand der Menschen gegeben, weshalb es der Priester weder wiederholen noch der Gottheit darbringen kann. Der allmächtige

Gott bedarf überhaupt unserer Dinge und Verrichtungen nicht.

Es muß festgestellt werden, daß diese protestantische Kritik nicht das Opfer in seinem tiefsten Sinne trifft, denn in diesem erscheint erstens das Darbringen nicht als isolierter Akt, sondern in durchgängiger Verbindung mit dem Empfangen, und zweitens wird in ihm das darbringende Vernichten von Gaben immer als Symbol einer hingebungsvollen Selbstentäußerung genommen. Das rechte Opfer ist so durchaus kein bloßes Werk, dem eine Einwirkung auf die Gottheit zugesprochen wird. Aus diesen Erwägungen ist zu entnehmen, daß der reformatorische Einspruch durchaus nicht dem Opfer überhaupt, sondern nur seiner rationalistischen und dinglichen Auffassung im ausgehenden Mittelalter gegolten hat. Auch der Protestantismus kennt, wie noch zu erörtern sein wird, das Opfer; er verneint es aber als ein der Vernunft einleuchtendes Geschäft, bei dem durch den Einsatz bestimmter Gaben erstrebenswerte Güter erlangt werden sollen, und er verwirft die Meinung, daß die kultischen Gegenstände an sich und der mechanische Vollzug der geordneten Handlung schon die geforderte Qualität verbürgen. Er lehnt also das Schema „*do ut des*" („ich gebe, damit du gibst") und das „*opus operatum*" ab, d. h. „eyn solch werck, das von ym selb gott wollgefellet, ob schon die nit gefallen, die es thun" (vgl. Luthers Werke, Weimarer Ausgabe 2,751,20). Nur das sinnentleerte Opfer verfällt der Kritik. Und doch ist diese Verneinung derartig stark gewesen, daß mit den römischen Opferformen „dieses zentrale kultische Symbol" (Tillich) überhaupt der Ablehnung verfiel, weshalb bis auf den heutigen Tag das Opfer in der evangelischen Kirche stärksten Bedenken begegnet. Es hat als wirkungskräftiges Kulthandeln keine Stätte im protestantischen Gottesdienst, so daß in dieser Kritik des Opfers ein Abbau des Kultus festzustellen ist.

Das Opfer unterliegt aber in der reformatorischen Auffassung auch jener allgemeinen prophetischen Infragestellung, in welcher der Kultus durch die Überordnung des Gehorsams entwertet wird. „Gehorsam ist besser als Opfer." So sieht der Protestantismus den rechten Gottesdienst vor allem in einem auf Erfüllung der Gebote gestellten Leben und setzt damit dieses zu allem äußeren Kultus in Gegensatz. Nach der ersten Tafel des Gesetzes soll sich diese wahre Verehrung in der Liebe zu Gott äußern, im Opfer des Lobes und des Bekenntnisses und in der rechten Feierruhe, in der wir Gottes Wirken erleiden und uns selbst als völlig „Ertötete" ihm opfern. Dieser „Gottesdienst" betätigt sich aber auch im Gehorsam gegen die zweite Gesetzestafel, d. h. in der Nächstenliebe und der opfervollen Erfüllung der besonderen Berufspflichten (vgl. Allwohn, „Gottesdienst und Rechtfertigungsglaube. Luthers Grundlegung evangelischer Liturgik", Göttingen 1926, S. 65). Auf diese Weise wird das Opfer zu einem sittlichen Handeln, und der Kultus steht im Begriff, in Ethos überzugehen.

Mit der Auflösung des Opfers steht diejenige des Sakraments in innigem Zusammenhang. So wie im Protestantismus das Darbringen von Gaben mit dem Hinweis auf die Unerreichbarkeit der Gottheit abgelehnt wird, so wird in gleicher Weise das Hinausragen Gottes über alle menschlichen und irdischen Möglichkeiten der Vergegenwärtigung in bestimmten Kultformen entgegengestellt. Die Symbole erscheinen bei Luther nicht als Zeichen der Gnade, sondern als solche des Zornes; nicht das Heil ist ihnen gegenwärtig, sondern die Heillosigkeit des Menschen und seiner Dinge wird an ihnen offenbar, so bald wir sie *sub specie aeternitatis*, im Hinblick auf Gott selbst, betrachten. Der Abstand der „heiligen" Personen, Gegenstände und Handlungen von der Gottheit selbst wird um so größer, je mehr diese als die allein heilige und heilspendende Macht erscheint. Die Lehre

von der Alleinwirksamkeit Gottes ist demnach der Ausgangspunkt der protestantischen Sakramentskritik. Da Gott es ist, dessen Gnade allein die Vereinigung mit ihm bewirkt, so kann dem Vollzug der heiligen Handlungen an sich keine Wirksamkeit beigemessen werden. In erster Linie hat das Luther gegenüber dem Bußsakrament geltend gemacht: Gott ist es, der allein die rechte Reue wirkt, und Gott ist es auch, der allein die Sündenvergebung dem Reuigen zu Teil werden läßt. Die liturgische Handlung der Buße wird damit als ein von Menschen erfundenes technisches Verfahren beurteilt, und die Bindung der wirkungskräftigen Sündenvergebung an geweihte Personen erscheint als Auflehnung gegen Gott. In gleicher Weise stellt der Protestantismus auch das Abendmahl und die Taufe allein auf das Handeln Gottes mit den Menschen und schließt jede sakramentale Gegenwärtigkeit in den Elementen an sich oder in einem bestimmten Vollzug aus.

Die Alleinwirksamkeit Gottes stellt aber nicht nur das Sakrament, sondern überhaupt das liturgische Handeln in Frage. Denn wenn Gott allein es ist, der durch seine Gnade den Menschen zu sich führt, dann kann es keinerlei Werke geben, die das Unbedingte realisieren. Gewiß muß Gottes Gnade im Glauben erfaßt werden; dieser aber ist nach dem Verständnis der Reformatoren keine vom Menschen zu vollbringende geistige Einstellung, sondern als Entsprechung der Gnade allein das Werk Gottes. Wenn deshalb der wahre Gottesdienst ganz auf den Glauben gestellt wird, dann bedeutet das ein Beiseiteschieben jeglichen inneren und äußeren Tuns.

Die protestantische Kritik des Sakraments äußert sich aber nicht nur in der Bestreitung der besonderen Qualität der kultischen Handlungen, Personen und Gegenstände und im Verwerfen der Wirksamkeit jeglicher Verrichtung, sondern auch in der Aufhebung der Grundlagen des Kultus, wie sie

im Mythus bestehen. Beim Mythus handelt es sich um die theoretische Erfassung des Unbedingten. Er ist die Form, in der das religiöse Objekt dem Glauben gegeben ist. Als theoretische Vergegenwärtigung des Göttlichen steht er in inniger Wechselwirkung mit der im Kultus sich vollziehenden praktischen Realisierung (vgl. hierzu und zum folgenden Paul Tillich, „Religionsphilosophie" in Dessoir, Lehrbuch der Philosophie S. 826). So ist einerseits die Messe erst durch den Mythus von der in innigem Zusammenhang mit dem Erlösungstod Christi stehenden göttlichen Stiftung des Abendmahls als heilige wirkungskräftige Handlung begründet. Und andererseits wird dieser Mythus nur dadurch zu einer tatsächlichen Erfassung Gottes, daß er in der Messe eine kultische Verwirklichung findet.

Das Bestehen dieser engen Verbindung macht es erklärlich, daß die protestantische Sakramentskritik mit einer Aufhebung des Mythus Hand in Hand geht. So verfallen die eine entsprechende Verehrung rechtfertigenden Heiligengeschichten einer antidämonischen Kritik, d. h. sie werden als Widerspruch gegen Gott und als von Menschen erfundene Fabeln zurückgewiesen. So wird die göttliche Einsetzung des Papsttums und der absolute Charakter der von ihm getroffenen Kultbestimmungen geleugnet. Und so wird auch den Kultberichten der heiligen Schrift der Charakter des Mythus im Prinzip entzogen. Das Unbedingte ist auch hier nicht unmittelbar gegeben, sondern es bleibt in der Verborgenheit und in der Verhüllung. Da der Buchstabe der Heiligen Schrift nicht mit dem Worte Gottes identisch ist, so können die Worte und die in ihnen getroffenen Entscheidungen über die äußere Gestaltung nicht den Anspruch auf Verbindlichkeit erheben. Christus hat die Freiheit gebracht und keine Kultgesetze gegeben. Ja, Luther hat verschiedentlich betont, daß Christus das Abendmahl weder unter einer, noch unter zwei Gestalten befohlen, ja, daß er seinen Voll-

zug überhaupt nicht gefordert hat. Er hat bei seiner letzten Mahlzeit nur Gottes Verheißungen übermittelt, die allein im Glauben erfaßt werden können. Der Glaube aber als unmittelbares Geschenk Gottes und als eine rein auf ihn gerichtete Haltung des Menschen bedeutet eine Durchbrechung jeder mythisch-kultischen Erfassung und Vergegenwärtigung.

Das Wesenselement des Glaubens ist die Freiheit, d. h. die Unabhängigkeit von allen die Zeit und den Raum betreffenden Bestimmungen. Die Bindung an die Offenbarungsumstände ist aufgehoben, da in ihnen nicht mehr ein greifbarer Niederschlag des göttlichen Wirkens gesehen wird. Alles Gewicht fällt somit auf die unmittelbare Inanspruchnahme des Menschen durch Gott, während die Vermittlungen, die sie gewiß bedarf, einer ganz entschiedenen Durchbrechung verfallen. Der Geist Gottes weht, wo er will, und ist nicht an bestimmte Personen, Orte, Zeiten und Dinge gebunden. Und nicht nur auf den Wegen, deren sich Gott im Verhältnis zu den Menschen bedient, waltet diese Freiheit. Auch die aus dem Glauben entspringende Handlungsweise des Menschen hat die prinzipielle Möglichkeit, sich in der mannigfaltigsten Weise zu äußern. Kultgesetze, die für diese Äußerung bestimmte Wege vorschreiben, kann es demnach nicht geben. Gewiß vermag auch die evangelische Kirche nicht ohne Gottesdienstordnungen auszukommen. Diese aber dürfen nur in Freiheit gebraucht werden, so daß das Gewissen weder durch ihre Befolgung, noch durch ihre Nichtbeachtung irgendwie berührt wird. Im Protestantismus kann es nach alledem nur Vorschläge für die Gestaltung der Liturgie geben, die jeder nach seinem Gefallen annehmen soll, wie, wo, wenn und wie lange es die Sachlage erforderlich macht (vgl. Luthers Vorrede zur „Deutschen Messe", 1526).

Die Aufhebung der sakramentalen Gegenwärtigkeit Gottes geschieht aber im reformatorischen Verständnis des

Christentums nicht nur durch die Betonung der Alleinwirksamkeit Gottes und der Freiheit des Glaubens, sondern auch durch die Ausrichtung des ganzen Lebens auf die Vollendung. Das Unbedingte kann nicht im Bereich des Bedingten lokalisiert werden; es wird vielmehr jede Verwirklichung in Formen durchaus überragen müssen. Die kultische Realisierung des Unbedingten ist also erst in der Aufhebung des Bedingten möglich, wobei allerdings dann auch jedes Handeln dahinfällt. Diese Ausrichtung des Kultus auf die Vollendung führte bei Luther dazu, einerseits im Vollzug der gottesdienstlichen Handlungen nur ein Anheben des Heils, der Sündenvernichtung, der geistlichen Geburt und der Auferstehung zu finden und andererseits die „Vollkommenen" und „Gerechten" von der Notwendigkeit liturgischer Verrichtungen auszunehmen. Diejenigen, die „bereits Christen sind", bedürfen keiner Gottesdienstordnungen, denn sie haben ihren Gottesdienst „im Geist". Erst die „Vollkommenen" erfüllen ganz das dritte Gebot, denn sie ruhen nicht nur von ihrer Arbeit, sondern sie sind in der „geistlichen Feier" begriffen, die darin besteht, daß der Mensch völlig aufhört, „wilchs volkomlich nit geschicht dan durch der natur todt und begrabenn" (Luther in WA 6, 248, 37). Aus dieser eschatologischen Betrachtung ergibt sich die Folgerung, daß das Sakrament nur „eine Furt, eine Brücke, eine Tür, ein Schiff und eine Tragbahre" sein kann, „in welcher und durch welche wir von dieser Welt ins ewige Leben fahren" (WA 2, 753, 17). In dieser Welt kann es keine praktische Verwirklichung des Unbedingten und damit keinen sakramentalen Kultus geben. Im ewigen Leben aber ist das Unbedingte verwirklicht und bedarf dazu keiner menschlichen Handlungen mehr. Gewiß ergibt sich, wie noch näher zu erörtern sein wird, in dieser Ausrichtung auf die Vollendung keine völlige Beseitigung des Kultus, denn es bleibt zum mindesten ein Hinblicken und Anheben bestehen. Es

wird aber doch die Wirksamkeit der Sakramente aufgehoben und im Zusammenhang damit der Kultus aufs stärkste entwertet. Vor der Größe des kommenden Gottes versinkt die Würde jedes menschlichen Versuches, das Göttliche zu realisieren.

Diese Entgegensetzung der Vollendung gegen das Unvollkommene oder, was dasselbe ist, der Gnade gegen das Werk und der Freiheit gegen die kultgesetzliche Bindung hat nun auch beim Sakrament, ebenso wie es beim Opfer festzustellen war, eine profanisierende Wirkung. Die Beschränkung des Sakramentalen auf bestimmte Dinge, Personen, Handlungen und Zeiten ist im Hinblick auf die Krisis, in der alles Menschliche vor Gott steht, aufgehoben. Der Protestantismus kennt keine heilige Provinz mehr, er stellt vielmehr das ganze Leben unter das Gebot der Heiligung und läßt deren Realisierung vom Wirken Gottes abhängig sein. Durch das Wort Gottes allein werden Menschen, Dinge und Zeiten geheiligt. Das soll natürlich nicht bedeuten, daß ihnen damit ein sakraler Charakter oder eine besondere Qualität verliehen wird. Das Wirken Gottes bleibt als solches immer unanschaulich. Vielmehr wird dadurch alles auf das Warten gestellt und die Gnadenbedürftigkeit alles Geschaffenen enthüllt. Die Heiligung durch das Wort Gottes ist nichts anderes als die Sündenvergebung, so daß die Betonung ihrer Notwendigkeit hinsichtlich des Kultus nur die Überzeugung seiner durchgängigen Profanität zum Ausdruck bringt. So wird in der Tat im reformatorischen Verständnis des Christentums die gesamte Gottesverehrung dem irdischen Zweck- und Kausalzusammenhang eingereiht. Die Kirche wird zum Versammlungsraum der Gemeinde, der Priester zum Beauftragten um der Ordnung willen und der Gottesdienst zu einer Gelegenheit der Belehrung und Erziehung. Der Sonntag hat keine Würde an sich, sondern ist nur eine zweckmäßige Einrichtung zur Ermög-

lichung des Kirchenbesuchs. Und die Gestaltung der Liturgie wird der allgemeinen Kulturentwicklung anheimgegeben, wenn man sie, wie es die Reformatoren tatsächlich getan haben, von den Erfordernissen der jeweiligen Lage abhängig macht.

Nach alledem wird man im Protestantismus von einem Abbau des Kultus zu reden haben. Gewiß kann keine Religion ohne ihn bestehen, und so ist auch die evangelische Kirche nie ohne ein derartiges Handeln gewesen. Aber angesichts der radikalen Kritik des sakramentalen Opfers, ja des Mythus und des Kultus überhaupt, erhebt sich die Frage, ob die gottesdienstlichen Veranstaltungen des Protestantismus mit dem Wesen des Kultus noch etwas gemein haben.

II

Wenn man die Geschichte des evangelischen Gottesdienstes überblickt und besonders seine gegenwärtige Lage ins Auge faßt, dann wird der Eindruck, daß es sich beim Protestantismus um eine antiliturgische und akultische Religion handelt, nur noch verstärkt. Unzweifelhaft haben die kritischen Tendenzen, die in dem Wesen des reformatorischen Glaubens enthalten sind, im Verlauf der Entwicklung eine große Kräftigung und Vereinseitigung erfahren. Vor allem gilt das hinsichtlich der Profanisierung des gottesdienstlichen Handelns. Der dem Kultus eigene ekstatische Charakter, das Durchbrechen der gewohnten Formen als Darstellung der absoluten Überlegenheit Gottes, hatte wohl noch seine Stätte in der geistesmächtigen Predigt der Reformatoren, verlor sich dann aber immer mehr. Die Verkündigung, die im Protestantismus eigentlich immer den Anspruch, Wort Gottes zu sein, erheben muß, wurde zur Erziehungsrede und damit außergottesdienstlichen Zwecken unterworfen. Im Zeitalter der Orthodoxie war es die reine Lehre, die auf diesem Wege

eingeprägt werden sollte, und in der Aufklärungszeit, die sich in gewissem Sinne bis in unsere Gegenwart hinein erstreckt, allgemeine Kulturideen.

Außerdem erforderte die enge Verbindung zwischen Kirche und Staat die Übermittlung staatsbürgerlicher Gesinnung und die Förderung staatlicher Interessen, so daß die Predigt in ungeheurem Ausmaße in die bedrohliche Nähe der politischen Rede geraten ist. Gewiß wird in einer derartigen Verkündigung die Vergegenwärtigung Gottes noch theoretisch festgehalten, aber die praktische Überbetonung kultureller Ziele und außergottesdienstlicher Zwecke bedeutet unzweifelhaft eine Zerstörung des Kultus, der seinem Wesen nach nur auf die Einigung mit Gott gerichtet sein kann. Im besten Falle ist eine die innere Ekstatik verleugnende Predigt eine dogmatische oder ethische Belehrung, wodurch der von ihr beherrschte Gottesdienst zu einem Mittel wird, das die Gottesherrschaft durchsetzen soll. In weitaus den meisten Fällen aber hat die Art der Predigt den evangelischen Gottesdienst völlig zu einer Angelegenheit der autonomen Kultur gemacht.

Im engen Zusammenhang mit dieser Verlagerung steht das Absinken der kultischen Formwelt in die Sphäre der Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit. Wenn es keinen an sich heiligen Raum mehr gibt und wenn das Kirchengebäude nicht mehr den Sinn hat, eine Vergegenwärtigung Gottes zu verkörpern, dann kann für seine Gestaltung in weitgehendem Maße nur der Gesichtspunkt eines Versammlungsraumes in Betracht kommen. In der Tat haben die meisten protestantischen Kirchbauten, wenn man von der Beibehaltung oder Repristination alter Stile absieht, kaum einen sakralen Charakter. Aber nicht nur die architektonischen Formen atmen diese Profanität; in ganz ähnlicher Weise sind auch die anderen Künste, soweit sie überhaupt im evangelischen Gottesdienst Verwendung gefunden haben, außer-

kultischen Zwecken unterworfen worden: sie sollten schmükken, belehren und bestenfalls erbauen.

Der Mensch mit seinen Zwecken, Gefühlen und Stimmungen ist im evangelischen Gottesdienst das Maß aller Dinge geworden. Dieser Sachverhalt findet seinen deutlichsten Ausdruck in der Wesensbestimmung Schleiermachers. Wenn nach ihm der Gottesdienst eine feierliche Darstellung des frommen Bewußtseins der Gemeinde sein soll, dann ist damit zwar der rationalistische Zweckgedanke (Kultus als Erziehungsmittel), aber nicht dieser überhaupt beseitigt. Schleiermacher bemüht sich zwar, die Feier als eine Pause im zweckbestimmten Handeln des Menschen zu erweisen, aber gerade die Herausstellung dieser Beziehung des Gottesdienstes zum Leben macht es deutlich, daß von einer wirklichen Andersartigkeit nicht die Rede sein kann, denn Ruhe und Arbeit gehören zusammen wie Einatmen und Ausatmen. Jedenfalls kann eine Darstellung des Gemeindebewußtseins nicht als Realisierung des Unbedingten, also nicht als Kultus, bezeichnet werden, da ja dabei das wesentliche Element der Gottbeziehung zu kurz kommt. Unter Berücksichtigung dieser Tatsache wird man die von Schleiermacher bis in unsere Gegenwart sich erstreckenden Bemühungen, dem protestantischen Gottesdienst den pädagogisch-missionarischen Charakter zu nehmen, nicht als Wiederherstellungen des Kultus bewerten dürfen. Die Ersetzung der rationalen Formen durch schöne und feierliche führt ja an sich nicht aus der profanen Zweckbestimmtheit heraus, selbst wenn man durch diese Maßnahme nicht nur die Anziehungskraft des Gottesdienstes steigern will. Auch die Romantisierung und Ästhetisierung bedeutet ein Verharren in der autonomen Kultur.

Hand in Hand mit dieser profanisierenden Wirkung der protestantischen Gottesdienstauffassung geht eine bedrohliche Entgöttlichung sowohl der liturgischen Handlungen

als auch des Lebens, das mit ihnen in Wechselwirkung stehen soll. Je länger, je mehr wurde die reformatorische Aufhebung der sakramentalen Dinge als ein Übergang vom Äußerlichen ins Innerliche und vom Konkreten ins Abstrakte aufgefaßt. Das Unanschauliche wurde so zum wesentlichsten Merkmal des Göttlichen erhoben. Infolgedessen wurde alles Gewicht darauf gelegt, daß im Bereich des Erfahrbaren nirgends eine besondere Würde auftauchte. Gott wurde zum Objekt der rationalen Metaphysik und damit zu einem blassen Gedanken. Das Abstrakte aber hat jede Wirkung auf die konkrete Gestaltung sowohl der Liturgie als des Lebens verloren und muß beide der Eigengesetzlichkeit und dem Nüchtern-Zweckmäßigen überlassen.

Diese Entwicklung zum Rationalismus hat aber nicht nur den Kultuscharakter des evangelischen Gottesdienstes zerstört, sondern auch die Predigt ihrer eigentümlichen Haltung entkleidet. Die Predigt als Stück der Liturgie hat doch nur dann einen Sinn, wenn sie eine Vergegenwärtigung des biblischen Mythus, d. h. der in diesem Buche vorliegenden theoretischen Erfassung des Unbedingten, sein will. Gewiß unterliegt der Mythus, wie oben schon erörtert worden ist, einer allgemeinen Kritik durch die protestantischen Grundprinzipien. Aber diese von der Offenbarung aus sich ergebende Entwertung ermöglicht doch noch, wie in einem späteren Abschnitt zu zeigen sein wird, die Verkündigung des Wortes Gottes. Demgegenüber bedeutet die dem Rationalismus entstammende liberale Mythuskritik eine völlige Sinnentleerung der Predigt als Vergegenwärtigung der Bibel, denn es wird in ihr der mythische Wille der Schrift durchaus verkannt und die in diesem Buche vorliegenden Aussagen als solche einer primitiven Wissenschaft angesehen, weshalb man sie einer Berichtigung durch die neuesten Ergebnisse der menschlichen Geistesarbeit unterwerfen zu müssen glaubt. Auf diese Weise wird die Predigt zum wissenschaftlichen

Vortrag und bestenfalls zu einer Herausstellung allgemeiner Vernunftwahrheiten und Forderungen. Sie büßt aber damit ihren Verkündigungscharakter völlig ein und führt zur Entgöttlichung des von ihr beherrschten Gottesdienstes.

Die Identifizierung Gottes mit dem Abstrakten führt auf dem Gebiet des Handelns zum Quietismus. Die praktische Verwirklichung des Unbedingten unterliegt ja überhaupt von den protestantischen Grundprinzipien her stärkster Kritik. Die Gerechtigkeit folgt nicht aus den Werken, sondern aus dem Glauben. Aber dieser Rechtfertigungsglaube ermöglicht, wie wir noch sehen werden, durchaus ein Warten, das nicht mit Untätigkeit identisch ist, sondern ein Berührtsein vom Offenbarungsgeschehen bedeutet und deshalb in der gelassenen und doch allezeit bereiten Pflichterfüllung des treuen Knechtes besteht (vgl. Mtth. 24, 45 f.). Und doch hat die Entwicklung des Protestantismus dazu geführt, daß das Warten entleert wurde, da von der absoluten Transzendenz her sich keine Antriebe mehr ergaben und auch das Ziel im Unerfahrbaren verschwand. Zum mindesten verbietet die Abstraktheit Gottes eine handelnde Realisierung des Unbedingten und läßt Kultus und Leben entweder der autonomen Kultur oder einer weitgehenden Untätigkeit und Unlebendigkeit verfallen.

Eine gleiche Sinnentleerung liegt aber auch da vor, wo der drohenden Profanisierung des Gottesdienstes die Behauptung entgegengesetzt wird, daß der geistige Charakter der Liturgie die Anwesenheit Gottes verbürge. Auf diese Weise werden nämlich die Ergebnisse des abstrakten Denkens verabsolutiert und damit die Beziehungen zum lebendigen Gott aufgehoben. Zur Entgöttlichung des Kultus tritt hier noch die Gefahr der Heteronomie, denn eine derart verabsolutierte Liturgie wird den Anspruch erheben, dem übrigen Leben ihre Gesetze auflegen zu dürfen. Sie wird aber dabei infolge der Überbetonung des Geistigen der Ge-

staltung der leibhaften Wirklichkeit kaum gerecht werden können und diese deshalb entweder ihrer eigentümlichen Sinnhaftigkeit entkleiden und sie von vermeintlich hoher Warte aus entwerten oder sie einer wesenswidrigen Formung unterziehen. Der Gottesdienst tritt damit dem Leben gegenüber und vermag keine heiligenden Wirkungen mehr auf die außerkultische Wirklichkeit auszuüben.

Als dritte Folgeerscheinung der protestantischen Kultuskritik ist im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung neben Profanisierung und Entgöttlichung auch noch eine weitgehende Entkirchlichung zu Tage getreten. Wenn die Heilsnotwendigkeit der liturgischen Handlungen geleugnet und die bürgerliche Pflichterfüllung als Gottesdienst gewertet wird, dann ist es einleuchtend, daß die Teilnahme am Kultus größter Gleichgültigkeit begegnet. Vor allem wird der Gottesdienstbesuch von allen denjenigen als durchaus entbehrlich angesehen, die mit Recht oder Unrecht glauben, auf eine weitere Belehrung durch die Predigt verzichten zu dürfen. Und so ist in der Tat in der evangelischen Kirche weithin der Gottesdienst aus dem Mittelpunkt der Religionsübung verschoben worden und zu einer peripherischen Angelegenheit herabgesunken. Das aber bedeutet entweder den Zerfall der kirchlichen Gemeinschaft überhaupt oder die Verwandlung der Kultusgemeinde in einen Verein für religiös-sittliche Kultur, wofür der Ersatz des Gotteshauses durch das Gemeindehaus ein untrügliches Kennzeichen ist.

Diese Auflösung des Gottesdienstes und der Kultusgemeinde hat ihre Wurzel auch noch in dem protestantischen Individualismus. Mit der Zerschlagung der Kirche und der heiligen Dinge, von denen unzweifelhaft eine überindividuelle Bindung ausging, haben die Reformatoren den Gottesdienst der persönlichen Lebendigkeit des Einzelnen anheimgegeben. Nur der eigene Glaube kann vor Gott bestehen und ist auch vor ihm allein bekannt. Da es infolgedessen

nichts Wahrnehmbares geben kann, das eine Glaubensgemeinschaft der Einzelnen bewirkt oder ausdrückt, so ist die Kultusgemeinde entweder der Atomisierung verfallen oder zu einem Kreis von solchen geworden, die sich nur durch gemeinsame Interessen oder auf Grund menschlicher Sympathie verbunden wissen. Es ist klar, daß diese Entwicklung eine Entkirchlichung der evangelischen Gemeinde bedeutet, denn „Kirche" wird nicht vom Menschen aus gebildet.

Dieser Entkirchlichung kann auch nicht durch die pietistische Gemeinschaftsbildung wirksam entgegentreten werden, denn der kirchliche Charakter der religiösen Gemeinde wird auch nicht dadurch sichergestellt, daß man etwa die „Bekehrung" zum Kriterium der Zugehörigkeit macht. Gewiß kann bei einer solchen Gelegenheit die Gnade durchbrechen und der Anspruch Gottes im Glauben erfaßt werden, aber da der Geist Gottes weht, wo er will, so ist er nicht an diese Konkretisierungsform der Offenbarung gebunden. Wird trotzdem die Bekehrung zum alleinigen Kennzeichen des Glaubens erhoben und von ihr aus die Gemeinde gebildet, dann wird die Kirche durch eine vom Menschen und seinen Erlebnissen her gemachte Aussonderung zerschlagen. Außerdem hat die pietistische Gemeinschaft selbst auch nur den Charakter einer Vereinigung von Einzelnen, die sich auf Grund einer bestimmten Prägung ihres religiösen Lebens zusammengefunden haben. Diese Auflösung der Kultusgemeinde hat aber die Wirkung, daß der Gottesdienst zur Erbauungsstunde wird, in der jeder Einzelne das ihm Dienliche aufnimmt, um damit seine „religiösen Bedürfnisse" zu befriedigen. Der Kultus ist so zu einem Mittel der Persönlichkeitsbildung herabgesunken und hat die Richtung auf Gott und damit den kirchlichen Charakter verloren. — — Im Ganzen hat der protestantische Individualismus dazu geführt, daß sowohl die Teilnahme am Kultus als auch die Haltung im Gottesdienst dem freien Willen des Einzelnen, seinen Be-

dürfnissen und Entscheidungen anheimgegeben wurde. Auch in dieser Entkirchlichung hat sich die protestantische Kultuskritik verhängnisvoll ausgewirkt.

III

Wenn man diese durch den Abbau des Kultus geschaffene Lage ins Auge faßt und dabei die Frage nach ihrer Gültigkeit erhebt, dann besteht erstens die Möglichkeit, den bestehenden Zustand zu bejahen oder wenigstens die in der Geschichte zutage getretenen Tendenzen für berechtigt zu halten. Zur Bekräftigung dieses Urteils kann man darauf hinweisen, daß sowohl die anfängliche Kultuskritik des Protestantismus als auch die Weiterentwicklung des evangelischen Gottesdienstes mit der allgemeinen Kulturentwicklung in innigstem Zusammenhang gestanden hat. Die Epoche der Rennaissance und der Reformation war eben die Zeit, in der die autonome Kultur erwachte und sich von den Fesseln der kirchlich-sakramentalen Bindungen befreite. Und die Aufklärungszeit des 18. Jahrhunderts brachte die notwendige Vollendung dieses Aufbruchs, indem sie die Reste des Mittelalters beseitigte und die gesamte Gestaltung des kirchlichen Lebens der menschlichen Vernunft unterwarf. Diese notwendige Entwicklung hat den geistigen Charakter des evangelischen Gottesdienstes sichergestellt und ihn selbst zu einem bewegenden Faktor in der Geisteskultur und zu einem hervorragenden Mittel der Persönlichkeitsbildung gemacht.

Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß die Gestaltung des Gottesdienstes in engstem Zusammenhang mit der allgemeinen Kulturentwicklung erfolgen muß. Der Anspruch der katholischen Kirche, das Überzeitliche in ewig-gültiger Form zu verkörpern, ist vom Protestantismus mit Recht als dämonischer Widerspruch gegen die unbedingte und unendliche Forderung erkannt worden. Die Kritik dieser Ver-

absolutierung bestimmter Ausprägungen — von den Reformatoren als Menschenwerk und Menschensatzungen bezeichnet — mußte dazu führen, daß die autonome Kultur mit ihrem unendlichen Formungsdrang in Freiheit gesetzt und ihr auch die religiösen Gestaltungen unterworfen wurden. Und doch kann die Religion nicht völlig in der Kultur aufgehen, da sie im Gegensatz der „Richtung des Geistes auf die bedingten Formen eine solche auf den unbedingten Sinn" (Tillich) hat. So ist im Protestantismus der Anspruch, Religion zu sein, niemals aufgegeben worden, und so ist auch der kulturprotestantische Gottesdienst immer noch etwas mehr gewesen als eine Verkündigung von Idealen und als ein Mittel zur Steigerung des persönlichen Lebens. Es ist weder die Bezeichnung „Gottesdienst", also die Beziehung auf das Unbedingte, noch das Ausgehen von der Offenbarungsurkunde, der Bibel, jemals völlig verlorengegangen. Und die Gebete haben niemals die Form einer Anrufung Gottes aufgegeben, weshalb in ihnen, wie überhaupt im protestantischen Gottesdienst etwas enthalten ist, was über den Bereich der autonomen Kultur hinausgeht. Diesem Sachverhalt trägt die völlige Bejahung des protestantischen Kultabbaues keine Rechnung. Das Wesen des Kultus kann zwar innerhalb der autonomen Kultur eine starke Veränderung erfahren; dieser kann an die Grenze der Aufhebung kommen, aber er kann doch nicht völlig verschwinden, solange noch Religion und Kirche vorhanden ist.

Die Auflösung des kultischen Handelns in das kulturelle muß aber auch deshalb stärksten Bedenken begegnen, weil in der gegenwärtigen Kulturkrisis eine Gegenbewegung gegen die radikale Autonomie, gegen die in sich selbst ruhende Diesseitigkeit, eingesetzt hat. Die Sinnhaftigkeit der Kultur ist im Bewußtsein der Gegenwart erschüttert, und allenthalben erhebt sich die Frage nach einer neuen Begründung und Zielsetzung vom Ewigen her. So ist die Per-

sönlichkeitsbildung der autonomen Kultur als sinnlose Bemühung um eine leere Subjektivität erkannt worden und im Gegensatz dazu das Streben nach Erfüllung mit dem ewigen Gehalt lebendig geworden. Und so haben sich die Vernunftideale als abstrakte Formen erwiesen, die mit ihrer kritischen Unendlichkeit das konkrete Leben entleeren, weshalb eine neue Sehnsucht nach unmittelbarer Sinngebung und nach Gegenwärtigkeit des Unbedingten erwacht ist. In einer solchen Lage aber kann die vorbehaltlose Bejahung des protestantischen Kultabbaues und seiner Folgeerscheinungen nicht mehr aufrechterhalten werden.

Es ist deshalb als zweite Beantwortung der Frage nach der Gültigkeit der evangelischen Kultusauflösung die Verneinung dieser Tendenzen des reformatorischen Christentums und der Wille zum Neubau des Kultus ins Auge zu fassen, Bestrebungen, die in der liturgischen Bewegung unserer Zeit ihren Ausdruck gefunden haben. Dieser vielgestaltigen Strömung liegt unzweifelhaft nichts anderes zu Grunde als der Wille, endlich den evangelischen Kultus zu schaffen, so daß in ihr die Kritik des Protestantismus und die daraus folgende praktische Haltung der Reformatoren in der Liturgiegestaltung weithin stärksten Bedenken begegnet. Zwar will man durchaus die evangelische Linie innehalten, aber man bemüht sich sehr darum, die von Luther vertretene Gottesdienstauffassung und die von ihm geschaffenen Formen als von der damaligen Zeitlage bedingt und deshalb als unverbindlich zu erweisen.

In den Einzelheiten der Beurteilung weichen allerdings die verschiedenen Strömungen der liturgischen Bewegung voneinander ab. Man wird etwa vier solcher Richtungen feststellen können, nämlich die künstlerische, die mystische, die objektive und die symbolische. In der künstlerischen Strömung, die dem evangelischen Gottesdienst durch eine eindrucksvolle und feierliche Gestaltung aufhelfen will,

werden Luthers Bemühungen um Kirchenlied und Choral durchaus positiv gewürdigt, dagegen wird die missionarisch-pädagogische Abzweckung, die er dem Gottesdienst gegeben hat, entschieden verworfen und im übrigen die Kultkritik der Reformatoren entweder beiseitegeschoben oder umgedeutet. Es ist Nichtberücksichtigung des Anliegens Luthers, wenn Smend, einer der Führer dieser Richtung, ohne Vorbehalt an der „Einzigartigkeit des gottesdienstlichen Erlebnisses" festhält (vgl. Julius Smend, „Vorträge und Aufsätze", Bertelsmann, Gütersloh, S. 16), und es ist Umdeutung, wenn man das von den Reformatoren herausgestellte Wesen des evangelischen Gottesdienstes in „Schlichtheit und Innerlichkeit" findet (ebenda S. 11). Die in dieser Weise zutage tretenden Bedenken gegenüber der urprotestantischen Kultusauffassung lassen denn auch die Reformatoren durchaus vor Schleiermacher zurücktreten. Auf Grund der von diesem Bekämpfer des Rationalismus vertretenen Feiertheorie urteilt man, daß der „Kirche des Wortes" vor allem „lebendige Anregungsmittel für Gefühl, Gemüt und Phantasie", wie überhaupt die Anbetung fehlen und daß erst die Behebung dieses Mangels den rechten evangelischen Gottesdienst schaffen wird (ebenda S. 17).

„Mehr Anbetung" ist auch das Losungswort der von Rudolf Otto begründeten „mystischen" Richtung der liturgischen Bewegung. Man geht in ihr deshalb darauf aus, den Gebetsteil des evangelischen Gottesdienstes entsprechend zu ändern und als seinen „Höhepunkt" den „schweigenden Dienst" einzuführen. Diese von den Quäkern übernommene Form soll ein sakramentaler Akt sein, in dem Gott, der Inhalt und Gegenstand des evangelischen Gottesdienstes, am stärksten gegenwärtig ist. Auch diese bedeutungsvollen Bemühungen um den Kultuscharakter der protestantischen Liturgie — man will ja in ihr das Unbedingte realisieren — suchen sich vor der Lutherschen

Grundlegung des evangelischen Gottesdienstes zu rechtfertigen. Das kann aber nur in der Weise gelingen, daß man seine pädagogische Auffassung beiseiteschiebt und sich an seine sakramentale hält (vgl. Gustav Mensching, „Die liturgische Bewegung in der evangelischen Kirche", Tübingen, 1925, S. 24ff). Man bevorzugt dabei in einseitiger Weise diejenigen Aussagen des Reformators, in denen er von einer Gegenwart Gottes im Wort und im Glauben spricht. Es muß aber angesichts der oben dargelegten radikalen Sakramentskritik als sehr fraglich bezeichnet werden, ob die Feststellung einer sakramentalen Gottesdienstauffassung bei Luther wirklich das Richtige trifft. Das Beiseiteschieben so vieler anders klingender Bemerkungen läßt doch wohl von vornherein vermuten, daß hier zum mindesten eine Umdeutung vorliegt.

Von seiten der hochkirchlichen Bewegung, der objektiven Richtung innerhalb der liturgischen Bestrebungen der Gegenwart, liegt eine eingehende Orientierung an der reformatorischen Kultuskritik zwar nicht vor, aber gelegentliche Äußerungen lassen doch erkennen, in welcher Weise hier eine Abwendung der auflösenden Folgen versucht wird. Man betont zunächst aufs stärkste das Kommen Gottes im Altarsakrament und damit die objektive Offenbarung, die an Bedeutung alle subjektivistische Vermittlung, wie z. B. die der Predigt, bei weitem überragt. In diesem Punkte glaubt man sich in Übereinstimmung mit Luther zu befinden, obwohl man es bemängeln muß, daß dem Reformator das rechte Verständnis dafür gefehlt hat, daß das Objektive auch der objektiven äußeren Darstellung bedarf (vgl. Prof. v. Martin in „Una Sancta", 1926, S. 168f). Gewiss hat Luther das der subjektiven Willkür entzogene Objektive, nämlich Gott selbst, zum alles beherrschenden Ausgangspunkt gemacht, aber es darf doch nicht übersehen werden, daß er gerade von hier aus die sakramentale Gegenwart

des Unbedingten im Kultus als einer menschlichen Einrichtung entschieden bestritten hat. Wenn man diese Folgerung ablehnt, dann ist es wohl klar, daß man eine Umdeutung der Lutherschen Betonung des Objektiven vorgenommen hat. Man findet es im Gegensatz zu ihm in bestimmten Offenbarungsformen und in konkreten Darstellungen des ewigen Gehaltes, weshalb man einzelne Epochen aus der christlichen Gottesdienstgestaltung, etwa die altkirchliche, verabsolutiert und damit aus dem Fluß der Geschichte heraushebt. So zieht man auch Luthers liturgische Vorschläge der Frühzeit, in denen er nur wenig am Gang der römischen Messe geändert hat, bei weitem seinen späteren Gestaltungsversuchen vor und übersieht dabei vollständig, daß beide denselben von seiner Gottesdienstauffassung beeinflußten Charakter tragen. Überhaupt besteht das Wesen der protestantischen Kultuskritik nicht in einer Verminderung und Veränderung liturgischer Stücke, weshalb durch das Rückgängigmachen dieser Entwicklung auch der Abbau nicht beseitigt werden kann.

Die „symbolische" Richtung der liturgischen Bewegung schließlich, die in dem Berneuchener Buch (Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1926) ihren Niederschlag gefunden hat, nimmt an der Einstellung der Reformatoren in der Weise eine Unterscheidung vor, daß sie ihre grundsätzliche Haltung durchaus billigt, von ihrem praktischen Verfahren in der Frage der Gottesdienstgestaltung aber behauptet, daß sie den eigenen Prinzipien nicht völlig gerecht geworden seien. Die Berneuchener tadeln es vor allem, daß Luther die stärkeren Versinnlichungen des ewigen Wortes kaum ernst genommen und deshalb auch nicht den Gottesdienst zu der Handlung gemacht habe, in der das gesamte menschliche Leben zur Offenbarungsstätte Gottes geweiht und so in seinem Gleichnischarakter erkennbar wird (vgl. Bern. Buch S. 50 und 110). Man billigt zwar durchaus die refor-

matorische Verwerfung der sakralen Realisierung des Göttlichen im Kultus, meint aber, daß diese Kritik nichts anderes als die Symbolisierung des Unbedingten durch das Bedingte im Auge gehabt habe. Luther hat, so behauptet man, diese Versinnbildlichung infolge seiner eignen Einstellung und infolge der Zeitverhältnisse allerdings nur an der Predigt durchgeführt, indem er sie zu einem Hinweis auf Gott, zu einem Durchscheinen der Wahrheit machte; aber der Symbolwerdung sind nach seinen Prinzipien auch die übrigen gottesdienstlichen Stücke, ja das gesamte Leben und alle Dinge fähig. „Es gibt kein Gebiet des Lebens, das nicht zum durchscheinenden Gleichnis, zur Durchbruchsstelle der göttlichen Offenbarung werden könnte" (ebenda S. 102). Auf Grund dieser Auffassungen wollen die Berneuchener den evangelischen Gottesdienst zum Ort der Sinnerfüllung alles Geschaffenen machen, wozu die Dinge und die Handlungen nur dadurch gelangen, daß sie zum Symbol werden, d. h. „zum Hinweis des Geschöpfes auf den Schöpfer, zum Hinweis des Irdischen und Vergehenden auf das Jenseitige und Kommende" (ebenda S. 101).

Es ist unzweifelhaft, daß die symbolische Richtung der liturgischen Bewegung für den Aufbau des protestantischen Kultus in der Gegenwart von größter Bedeutung ist, da sie erstens klar erkannt hat, daß evangelischer Gottesdienst nur unter stärkster Orientierung an der reformatorischen Grundhaltung möglich ist, und da sie zweitens die Überwindung der einseitigen Geistigkeit und damit die Einbeziehung von Natur und Leib in die liturgische Handlung als die wichtigste Aufgabe in unserer Zeit bezeichnet hat. Und doch wird man ihrer Behauptung, daß der Wille zur Symbolgestaltung der eigentlich evangelische Kultwille sei, mit Bedenken gegenüberstehen müssen, da nach der reformatorischen Auffassung die Beziehung des Bedingten zum Unbedingten nicht in seiner Form, also etwa in seinem Gleich-

nischarakter zum Ausdruck kommt, sondern allein in seiner Haltung, d. h. in seiner Inanspruchnahme durch Gottes Gericht und Gnade, besteht. Wäre es anders, dann wäre das Kundwerden der Offenbarung in irgendwelchen Vermittlungen doch nur wieder eine Gelegenheit, das Göttliche wenn auch nicht in direkter, so doch in hindeutender Weise sakral zu verwirklichen. Es ist also wohl nicht ohne Bedeutung, daß der Wille zur Symbolgestaltung in den reformatorischen Liturgievorschlägen fehlt. Und so zeigt denn die Tatsache, daß gerade dieser Mangel die Veranlassung zu einem Tadel gegeben hat, aufs deutlichste, daß auch in der symbolischen Richtung die eigentlich protestantische Kultusauffassung doch nicht in ganzem Umfange zum Ausgangspunkt der Aufbaubemühungen gemacht worden ist.

Im ganzen läßt dieser Überblick über die verschiedenen Strömungen der liturgischen Bewegung erkennen, daß die Kulturkrisis der Gegenwart den Willen zum Kultus in starkem Maße geweckt hat. Man ist in dieser Lage zu der Einsicht durchgestoßen, daß die von den kritischen Prinzipien des Protestantismus veranlaßte Auflösung des Kultus nicht das Ganze ist, und bemüht sich deshalb um einen neuen Aufbau. Da eine Religion nie ohne Kultus sein kann, so wird man diese Bestrebungen durchaus begrüßen müssen, und doch zeigt die Orientierung an dem reformatorischen Verständnis des Christentums, daß man noch nicht das eigentlich evangelische Aufbauprinzip zur alleinigen Grundlage gemacht hat. Man wird vielmehr feststellen müssen, daß in Theorie und Praxis der liturgischen Bewegung Elemente der Geisteskultur unserer Zeit die Stelle der protestantischen Realisierungsmöglichkeiten einnehmen, und zwar ist es in allen Strömungen ein romantischer Wille, „von der Form her den unbedingten Gehalt herbeizuzwingen" (vgl. Paul Tillich, „Die religiöse Lage der Gegenwart", Ullstein, Berlin, S. 55). Es ist gewiß durchaus notwendig, daß die

Gestaltung der evangelischen Liturgie in innigstem Zusammenhang mit der jeweiligen Kulturlage steht, aber das darf nicht dazu führen, daß das Nein vom Unbedingten her überhört wird und daß man bedingte Formen verabsolutiert. In der liturgischen Bewegung der Gegenwart aber ist es so, daß teils die künstlerischen, teils die mystischen, teils die objektiven und teils die symbolischen Formen als die einzig evangelischen und Gottes Gegenwart bedingenden angepriesen werden. Diese Überschätzung bestimmter Formen verbaut dann natürlich auch die Möglichkeit, sowohl die andersartige reformatorische Gestaltung des Gottesdienstes gebührend zu würdigen, wie auch die protestantische Kultuskritik völlig zu bejahen. Man wird deshalb die liturgische Bewegung unserer Zeit als Gegenschlag gegen die rationalistische Kultusentleerung durchaus begrüßen und trotzdem mit Bedauern feststellen müssen, daß dieser Gegenschlag auf derselben Ebene, nämlich innerhalb der autonomen Kultur, der in sich ruhenden Endlichkeit, geblieben ist, daß er nur den Rationalismus mit der Romantik vertauscht und so weithin den Gottesdienst zu einer ästhetischen Intuition von Formen gemacht hat.

Nach alledem bleibt für die Stellungnahme zu der durch die protestantische Kultusauflösung geschaffenen Lage als dritte Möglichkeit nur die völlige Bejahung des Abbaues und der Versuch eines Aufbaues von den evangelischen Grundprinzipien aus übrig. Damit ist natürlich nicht gemeint, daß die Auflösung, die der evangelische Gottesdienst als Gottesdienst im Laufe der Geschichte erfahren hat, als unabänderliches Schicksal hingenommen werden müßte, vielmehr handelt es sich nur um ein Ernstnehmen der Kritik, die sich vom reformatorischen Glauben aus ergibt, wobei es von vornherein als fraglich bezeichnet werden darf, ob die spätere Auflösung eine genuine Fortsetzung des ursprünglichen Abbaues gewesen ist. Bei diesem Zurückgreifen auf die Anfänge des

Protestantismus darf selbstverständlicherweise nicht irgendein Repristinationsversuch unternommen werden. Weder die damalige Liturgiegestaltung noch auch die zeitbedingte Ausprägung der reformatorischen Gottesdienstauffassung kann absolute Gültigkeit für sich in Anspruch nehmen, denn gerade die vom Protestantismus betonte unendliche Forderung des Unbedingten verbietet das Haften an denjenigen geschichtlichen Formen der Vergangenheit, denen keine unmittelbare Ausdruckskraft mehr innewohnt. Dagegen kann allerdings evangelischer Gottesdienst nur von den konkreten Normen dieser Konfession aus eine Bestimmung erfahren, weshalb deren Feststellung im Vordergrund aller Bemühungen um den Aufbau des Kultus zu stehen hat.

Hinsichtlich der kritischen Tendenzen des Protestantismus ist diese Feststellung schon im ersten Teil der vorliegenden Untersuchung erfolgt, so daß eigentlich nur noch die Aufbauprinzipien einer Erörterung bedürfen. Es ist jedoch nicht so, daß der evangelische Glaube neben dem Nein auch noch ein Ja enthielte, und erst recht nicht so, daß dieses Ja durch besondere Erwägungen in unserer Zeit zu dem ursprünglichen Nein hinzugesetzt werden müßte. Vielmehr werden die kultischen Realisierungsmöglichkeiten aus ebendenselben Prinzipien zu erheben sein, von denen auch die Krisis des Opfers und des Sakraments ausgeht. Es muß deshalb die im folgenden näher zu begründende Feststellung gemacht werden, daß die isolierte Darstellung des protestantischen Kultabbaus eigentlich unzulässig ist. Wenn ein solcher Versuch trotzdem den Ausgangspunkt unserer Erwägungen bildet, dann kann das nur damit gerechtfertigt werden, daß tatsächlich die im Verlauf der Entwicklung eingetretene Auflösung eine Folge der Abtrennung des Neins vom Ja gewesen ist, und daß auch die gegenwärtige Lage aufs stärkste durch den Eindruck der nahezu ausschließlichen Herrschaft des kritischen Prinzips bestimmt ist. Der Überblick über

den Versuch der liturgischen Bewegung, diesem Nein nachträglich ein Ja entgegenzustellen, hat aber nun gezeigt, daß sowohl die Isolierung als auch die Nebenordnung unzulässig ist, weshalb im folgenden eine Darstellung der in den kritischen Grundprinzipien gelegenen kultischen Möglichkeiten unternommen werden muß. Zudem haben auch schon die Erörterungen des ersten Teils dieser Untersuchung an manchen Stellen erkennen lassen, daß eine durchgängige Verflochtenheit des Neins mit dem Ja in den reformatorischen Grundanschauungen vorliegt.

IV

Für Gehalt und Form des evangelischen Kultus ist die Erkenntnis von entscheidender Bedeutung, daß die protestantische Kritik nicht den Sinn einer zerstörenden Verneinung, sondern den einer Zurechtstellung vor dem Unbedingten hat. Daß dem so ist, kann aus den eingangs dargestellten Anschauungen der Reformatoren unschwer erhoben werden. Gewiß ergibt sich bei oberflächlicher Betrachtung der Eindruck, daß der Protestantismus den Kultus in das profane Leben aufgelöst hat, aber es muß doch beachtet werden, daß das außerkultische Handeln genau derselben Infragestellung unterworfen wird. Nicht nur das religiöse Tun, das mit dem Anspruch auftritt, in Anknüpfung an das sakramental gegenwärtige Heilige das Unbedingte realisieren zu können, sondern jedes Handeln, auch die Pflichterfüllung innerhalb der profanen Kultur, wird unter das Nein des Unbedingten gestellt. Auch in den Werken des Berufs ist der unbedingte Sinn nicht unmittelbar gegenwärtig. Wenn also die protestantische Kritik den Sinn einer zerstörenden Verneinung hätte, dann würde sie eine Aufhebung jeglichen Handelns bedeuten. Eine solche ist aber schon deshalb nicht möglich, weil ja dann auch die Kritik, die nur als konkretes

Tun Wirkungen haben kann, aufhören müßte. Der von den Reformatoren gemeinte Protest vom Unbedingten her kann nur in einem tatsächlichen Geschehen, in Verkündigung, Darstellung, Besinnung usw. aktuell werden. Dieses Handeln zum mindesten kann nicht der Beseitigung durch die reformatorische Kritik unterliegen, denn sonst hätte sie sich selbst unmöglich gemacht. Was aber von der Verkündigung der Krisis gilt, muß auch von allen übrigen Werken gelten, da ja nach den evangelischen Grundanschauungen ein Unterschied zwischen der sakralen und der profanen Sphäre nicht besteht. Immer wieder ist von den Reformatoren betont worden, daß das Tun des Geistlichen vor der Berufsarbeit der Magd oder des Kriegsmannes nichts voraus hat. Jedes Handeln hat vielmehr die Möglichkeit, Bezeugung des unbedingten Sinnes zu sein, wenn es sich von ihm zurechtstellen läßt. Die Grundüberzeugung der Reformatoren also, daß kein Werk, auch nicht das kultische Handeln, das Heil von sich aus erreichen kann, bedeutet nicht die Zerstörung von Kultur und Kultus, sondern ihre Ausrichtung auf Gott. In seiner Offenbarung stehen sie in Gericht und Gnade, d. h. vor dem Unbedingten enthüllt sich ihre Bedingheit; und da dieses Deutlichwerden nur durch die Berührung beider, des Unbedingten mit dem Bedingten, möglich ist, so hat das Gericht gleichzeitig den Charakter einer Ausrichtung des Bedingten auf das gegenwärtige Unbedingte, d. h. es ist Gnade. Das Nein Gottes ist also nicht ohne Ja und das Ja nicht ohne Nein.

Welchen Sinn demnach die protestantische Kultuskritik allein haben kann, zeigt sich deutlich an dem Verhalten Luthers in den ersten Jahren seiner reformatorischen Tätigkeit. Wie wenig der von ihm ausgegangene Angriff auf das Sakrament die Absicht hatte, dieses zu beseitigen, ist daraus zu ersehen, daß er das Fortbestehen der Messe in ihrem ganzen Umfange für durchaus möglich hielt, wenn nur die

innere Haltung der Handelnden eine andere wurde. So sollte an die Stelle des Vertrauens auf die im Vollzug zu bewirkende Vergegenständlichung Gottes der Glaube an die göttliche Gnade, d. h. an die nicht in endlichen Formen gegebene, sondern sie durchbrechende Gegenwart des Heiligen treten. Beim Abendmahl sollte die ganze innere Aufmerksamkeit auf das im Opfertod Christi gegebene göttliche Geschenk gerichtet sein und damit die Voraussetzung jeder Gottbeziehung des Menschen, nämlich das Gegenwärtigwerden des Heiligen, zum Bewußtsein kommen. Und bei den Opfergebeten sollte man nicht an die Wirksamkeit der Gabendarbringung, sondern an die im Gebet zu vollziehende Selbsthingabe als der Antwort auf das göttliche Erbarmen denken. Die Haltung des Kultus ist also von Luther in der Weise verändert worden, daß seine Realität nicht mehr in die Form, sondern in das gnadenvolle Getragensein der Form durch Gott gelegt wird. In paradoxer Weise kann man im Anschluß an gewisse Formulierungen des Reformators sagen, daß der evangelische Gottesdienst nicht darin besteht, daß wir Gott dienen, sondern darin, daß er uns dient. Und doch ist damit unser Dienen nicht aufgehoben, sondern nur in das Angewiesensein auf die Sinnerfüllung durch die gegenwärtige Gnade gestellt.

Dieser Einblick in das eigentliche Anliegen Luthers macht es deutlich, daß die protestantische Kultuskritik nicht den Charakter einer Auflösung hat, weil sie nach der reformatorischen Auffassung zwar von einer unendlichen Forderung, aber von einer in der Offenbarung gegenwärtigen und deshalb gnadenvollen ausgeht. Von den in dieser Paradoxie liegenden Aufbaumöglichkeiten aus ergibt sich auch eine positive Wertung von Opfer und Sakrament. Das Opfer Christi ist zwar nicht in die Hand des Menschen gegeben und kann deshalb auch nicht der Gottheit dargebracht werden; aber es ist doch auf Grund der Abendmahlsverheißungen

immer wieder kultische Gegenwart, wenn die Gnadenübermittlung dieses Aktes im Glauben ergriffen wird. An die Stelle des wirksamen Darbringens tritt damit das Opfer der Hingabe, das sich sowohl im gläubigen Aufnehmen der Offenbarung als auch im Gebet und sonstigen gottesdienstlichen Verrichtungen äußern kann. Glauben und Beten sind allerdings nur dann rechte, Gott wohlgefällige Opfer, wenn sie in seiner Vergebung stehen und insoweit sie seine Gaben sind. Das sind sie aber bei Christus, weshalb das Opfer des Gläubigen in der durch Gottes Gnade ermöglichten Teilnahme an seiner Hingabe bestehen muß. Auf Grund der in Christus erfolgten Gnadenmitteilung hat also der evangelische Gottesdienst in der Weise Opfercharakter, daß die gläubige Aufnahme der Offenbarung die Hingabe an ihr Gericht und ihre Gnade in sich schließt.

Was das Sakrament betrifft, so verbieten die protestantischen Grundprinzipien natürlich die substantielle Heiligkeit bestimmter Personen, Gegenstände und Handlungen, und doch bedarf das Gegenwartwerden der Gnade einer Vermittlung durch sinnlich erfaßbare Gegebenheiten, die als Offenbarungsträger sakramentalen Charakter erhalten. Als Sakramente im engeren Sinne läßt der Protestantismus allerdings nur diejenigen Handlungen gelten, in denen durch den Offenbarungsmittler der Durchbruch der Gnade an sichtbare Zeichen gebunden wurde. Und doch tragen auch die anderen Vermittlungen nach evangelischer Auffassung sakramentalen Charakter, d. h. sie sind geweiht, wenn Gott sich an ihnen und durch sie offenbart. Dieses Geweihtsein ist natürlich von einem Gegenständlichwerden des Unbedingten weit entfernt; vielmehr bleiben die Zeichen schlichte Elemente und bleibt der Buchstabe der Schrift in seinem gewöhnlichen Charakter, aber die immer in der Vergebung der Sünden, in Nein und Ja konkret werdende Offenbarung heiligt die ihr unterstellten Dinge und Handlungen.

Bei der Untersuchung der kritischen Prinzipien des Protestantismus konnten wir feststellen, daß durch die Ausdehnung sowohl der opfervollen Hingabe als auch der Heiligung auf das ganze Leben der Kultus in seiner Gebundenheit an bestimmte Zeiten und Orte in die Gefahr der Auflösung geraten ist. Gewiß kann auf evangelischem Boden nicht von einer Einzigartigkeit der gottesdienstlichen Handlung geredet werden, denn in jedem Augenblick des Lebens ist Verbindung mit Gott und gläubiges Handeln möglich. Und doch kann der Mensch nicht ohne konkrete Realisierungen auskommen, da ja auch seine geistigen Akte nie ganz ohne sinnliche Vorstellungen sein können. So betont Luther zwar, daß die Abendmahlsfeier auch rein in einem Akt des gläubigen Gedenkens ohne alle äußeren Verrichtungen bestehen könne, und doch macht er geltend: „aber wo mochtistu an solchenn glauben, opffer, sacrament und testament gedencken, wen es nit in ettlichen benantten örttern und kirchen leyplich gehandelt wurd?“ (WA 6,372,23) Auf diese Weise wird von den Reformatoren gewiß der Gottesdienst von den liturgischen Akten prinzipiell gelöst, auf das ganze Leben ausgedehnt und so zu einer unendlichen Forderung erhoben, aber die Besinnung auf die Offenbarung, in der die Gnade gerade dem hinter der Forderung zurückbleibenden Menschen zu Teil wird, läßt doch den Kultus nicht in Ethos übergehen, da ja die bewegende und vollendende Kraft des sittlichen Handelns allein in dem Konkretwerden der Gnade, d. h. aber in ihrer kultischen Vergegenwärtigung, gegeben ist.

Wenn so der evangelische Gottesdienst seinem Wesen nach als gnadenvoll gegenwärtiges Handeln des Unbedingten deutlich wird, dann ergibt sich von hier aus auch eine neue Beleuchtung der protestantischen Profanisierungstendenz. Diese bedeutet nämlich nicht die Zerstörung des kultischen Charakters sondern ist eine Auswirkung der Zu-

rechtstellung vor dem Unbedingten. Das liturgische Handeln steht an sich in derselben Gnadenbedürftigkeit wie das Handeln überhaupt, weshalb seine Überschätzung einer Beseitigung der Gnade gleichkäme. Aus diesem Grunde muß das äußere Geschehen des Kultus dem irdischen Kausalzusammenhang eingeordnet und bestimmten Zwecken unterworfen sein. Mit Absicht betont deshalb Luther, daß die gottesdienstlichen Veranstaltungen getroffen werden sollen, um das Volk in der Schrift zu üben und es zum Glauben zu reizen. Und es ist in der Tat so, daß unser liturgisches Handeln nur Ausdruck unserer Bewußtseinszustände ist, weshalb der Schleiermacherschen Definition ein Wahrheitsmoment nicht abzusprechen ist. Aber eine solche ganz im Bereich des Bedingten bleibende Liturgie (sie würde auch dann diesen Charakter tragen, wenn man an die Stelle der zweckbestimmten Gestaltung eine mehr künstlerische setzen wollte) hat doch die Möglichkeit, Gottesdienst zu sein, und zwar wird sie es dann, wenn die Gnade sie durchbricht und der Glaube durch diese Bedingte zum Unbedingten vorstößt.

Der evangelische Kultus ist also begnadigte Liturgie, d.h. ein öffentliches im Dienst bestimmter Zwecke stehendes Handeln, das vom Heiligen Geist in der Vergebung der Sünden angenommen und geheiligt wird. Dieser Geist weht zwar, wo er will, und doch besteht für den Gläubigen nicht nur eine vage Möglichkeit, daß sein liturgisches Handeln tatsächlich von der Gnade getragen wird. Vielmehr ist der Glaube mit der Gewißheit identisch, eine konkrete Offenbarung zu seiner ständigen Voraussetzung zu haben, weshalb der Heilige Geist zwar nicht in die Hand des Menschen gegeben aber doch als Geschenk im Glauben gegenwärtig ist. Und so spricht die evangelische Verkündigung gerade davon, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben, weit entfernt davon, eine bloße Möglichkeit zu sein, tatsächlich

besteht und daß die von ihr getragene Liturgie wirklicher Gottesdienst ist.

Mit diesem Aufbau des Kultus ist aber auch der Auflösung des Mythus begegnet. Die theoretische Erfassung des Unbedingten liegt nach der evangelischen Auffassung in der Bezeugung des Rechtfertigungsverhältnisses durch die Bibel und ihre Auslegung vor. Hier ist Gottes Wort, allerdings nicht in dem Sinne, daß der Buchstabe oder die Offenbarungsumstände mit ihm identisch sind (in dieser Beziehung hat der Protestantismus den Mythus aufgelöst), aber so, daß in der Wirkung der Worte ein Durchbruch des unbedingten Gehaltes durch die Form erfolgt und damit die paradoxe Einheit von Verhüllung und Offenbarung gesetzt ist.

In dieser Weise wird in dem evangelischen Aufbau des Mythus die Richtung auf das Unbedingte gewahrt und so die Freiheit als Erhebung über alle zeiträumlichen Bestimmtheiten sicher gestellt. Da diese Freiheit aber mit der Bindung an Gott identisch ist, so bedeutet sie auch ein vorbehaltloses Hineinstellen in das von Gott ausgehende Geschehen. Gewiß besteht innerhalb der irdischen Formwelt die Freiheit der Entscheidung, aber diese ist bei dem Gläubigen an das jeweilige Kundwerden Gottes gebunden und deshalb durch die liebevolle Berücksichtigung der Verhältnisse und der Mitmenschen bestimmt. Aus diesem Grund ist trotz der Aufhebung des Gesetzes und damit auch der Kultvorschriften doch Liturgie als gemeinsame Gestaltung und als ein von der Vergangenheit übermitteltes Gut möglich. Evangelische Freiheit und freiwillige Einordnung um der Liebe willen widersprechen einander nicht, vielmehr gibt das Bewußtsein der Freiheit, d. h. aber des formdurchbrechenden Charakters sowohl der Gnade wie des Glaubens, erst die Möglichkeit, auch solche Gemeinschaftsformen zu billigen, die nicht der subjektiven Einstellung

gemäß sind. Die Freiheit bedeutet also nicht die Thronerhebung der subjektivistischen Willkür, sondern das Gerichtetsein des Individuums auf Gott, weshalb in der evangelischen Kirche trotz der Auffassung, daß diese Durchbrechung allerdings bei jedem Einzelnen erfolgen muß, doch eher Gemeinschaft möglich ist, als wie da, wo die autoritative Bindung im Vordergrund steht. So tritt im evangelischen Gottesdienst viel eher die Gemeinde in Erscheinung als im katholischen, wo der Vollzug der Messe das Vorhandensein einer Gemeinschaft nicht erfordert, sondern der Privatandacht und dem Kommen und Gehen weiten Spielraum läßt.

Die protestantische Zurechtstellung des Kultus vor Gott, wobei die Liturgie durch die Gnade zum Gottesdienst wird, liegt auch der Ausrichtung auf die Vollendung zu Grunde. In dieser eschatologischen Betrachtung wird dem kultischen Handeln zwar die hohe Bedeutung genommen, die der Katholizismus ihm zuerkannte, denn die „Vollkommenen" haben ihre Gottbeziehung ohne jegliche Formvermittlung, aber die Notwendigkeit gottesdienstlicher Verrichtungen wird damit doch nicht geleugnet. Die Vollkommenheit ist nämlich nicht anschaulich gegeben, sondern nur im göttlichen Schenken wirklich. Sie ist also eine Stufe, die nicht vom Menschen aus erreicht werden kann, sondern erst in seinem Aufhören möglich ist. Der Gottesdienst „im Geist" darf deshalb nicht an die Stelle der liturgischen Handlung treten, sondern muß vielmehr diese als Erscheinungsstätte des Heiligen Geistes voraussetzen, da ja nur von dessen Konkretwerden die Ausrichtung auf die Vollendung und diese selbst ausgehen kann. — Weil das Vollkommensein, das identisch ist mit dem Gerechtsein, nur durch die Gnade gegeben wird, so erscheint damit das gesamte Leben hier auf Erden als in die Unvollkommenheit gestellt. Dieser Zustand ist aber kein beharrender, sondern ein in der Offen-

barung durchbrochener, weshalb er zur Vollendung ausgerichtet und zum Bereich des Wartens gemacht ist. Das harrende Ausblicken darf dabei nicht als Untätigkeit verstanden werden, weil es ja von den Antrieben der gegenwärtigen Gnade getragen ist und so im Befolgen des Gesetzes, d. h. in der auf die Formverwirklichung gerichteten Arbeit, bestehen muß. Gewiß kann diese Tätigkeit nicht die Erlösung von sich aus erreichen, und doch ist sie und damit auch kultisches Handeln notwendig, weil ja sonst die Erlösung ohne Objekt bliebe. Christus als des Gesetzes Ende bedingt das Bestehen des Gesetzes.

V

Der Protestantismus löst den Kultus nicht auf, sondern setzt ihn in die Gnadenbedürftigkeit. Und so besteht die Geschichte des evangelischen Gottesdienstes in einer Kette von Versuchen, die damit gegebene innere Haltung in liturgischen Formen zu konkretisieren. Bei der Beurteilung dieser Bemühungen muß man sich vergegenwärtigen, daß ein unmittelbarer Ausdruck der vom evangelischen Glauben gemeinten Krisis nicht möglich ist. So wie es in der allenthalben und ständig gnadenbedürftigen Welt keine Ausprägung der Gnade als ein Ding neben anderen geben kann, so ist auch ein Erscheinen des Gerichts, das von Gott her über die Welt ergeht, im irdischen Formzusammenhang unmöglich. Die notwendige Konkretisierung kann also nur so geschehen, daß irgendwelche Gegebenheiten zu Zeichen der geschehenen Offenbarung werden. Diese Zeichen unterliegen natürlich nicht der menschlichen Auswahl, vielmehr handelt es sich bei ihnen um die „irdenen Gefäße" (2. Kor. 4, 7) und um die „Schläuche" (Mc. 2, 22), in die eine geschichtliche Manifestation gefaßt ist und die in eben diesem Geschehen Neuschöpfungen geworden sind. Solche

sind sie deshalb, weil die Macht Gottes an ihnen in neuer Weise offenbar wird. So erfolgte in der Reformation das Konkretwerden der Gnade in der Auslegung der Bibelworte, weshalb die Predigt zum beherrschenden Mittelpunkt der liturgischen Handlung gemacht wurde. Diese war damals in der Tat als Material der Manifestation das Wort, in dem Gott dem Menschen begegnete. Die Predigt war Wagnis und ekstatische Durchbrechung des Gewohnten und Allgemeinen.

Nun steht aber jedes Zeichen in der Gefahr, seinen Zeugnischarakter zu verlieren, und zwar geschieht das dann, wenn der Charakter des Außerordentlichen verloren geht und die Einordnung in den Zusammenhang der kulturellen Formen vollendet ist. Da nun der Protestantismus die Liturgie ganz prinzipiell der Kultur anheim gibt und im Kultakt nur die höchste konzentrierte Form des von der Gnade geheiligten sündigen Handelns sieht, so muß sich in ihm dieses Leerwerden der irdenen Gefäße viel schneller vollziehen als wie in einer Religion, in der dem Kultus an sich sakraler Charakter gegeben wird. Das Unkräftigwerden vollzieht sich auch dort, aber es tritt deshalb nicht so sehr in die Erscheinung, weil der fortdauernde Anspruch es übersehen läßt. Demgegenüber muß in der evangelischen Kirche dem Kraftloswerden der Zeichen ernsteste Beachtung geschenkt und in der Berücksichtigung dieser Lage um eine neue Vergegenwärtigung der Botschaft gerungen werden.

Das gilt ganz besonders für unsere Zeit, denn in ihr ist der Eindruck unabweisbar, daß der protestantische Kultus völliger Entleerung verfallen ist. Der von diesem Eindruck aus in Abschnitt 2 unserer Darlegungen gegebene Überblick über die verhängnisvollen Folgen der protestantischen Kultkritik bedarf allerdings insofern einer Ergänzung als nach der jetzt gewonnenen Einsicht die Zerstörung nicht als unmittelbare Auswirkung der reformatorischen Prinzipien be-

zeichnet werden darf. Die im Verlauf der Geschichte in verschiedener Weise vorgenommene Kultusverminderung muß vielmehr als der immer erneute Versuch erkannt werden, die Krisis jedes Handelns vor Gott zum Ausdruck zu bringen. So wie das Wegstreichen der Opfergebete, so war auch die rationalistische Vereinfachung der Liturgie eine Dokumentierung der Unerreichbarkeit Gottes, des Angewiesenseins auf die Gnade und der Nicht-Heilsnotwendigkeit der kultischen Verrichtungen. So waren auch die orthodoxe Lehrpredigt, die aufklärerische Verkündigung einer enthusiastischen Moral, die romantische Ästhetisierung des Kultus und die liberale Mythen- und Dogmenkritik zu ihrer Zeit echte Zeichen der gegenwärtigen Offenbarung. Aber da diese Gestaltungen den über sich selbst hinausweisenden Charakter verloren haben, so ist entweder der Kultus bewußtermaßen zu einer Angelegenheit der autonomen Kultur geworden, oder er muß, wenn er seinen Anspruch beibehält, den Anschein erwecken, daß seine Formen der adäquate Ausdruck des Göttlichen sind. Man wird in letzterem Falle versuchen, den Mangel an innerer Ekstatik durch Pathos oder Sentimentalität zu ersetzen, und wird doch nicht verhindern können, daß der heteronome Charakter der entleerten Zeichen erkannt und abgewiesen wird. An die Stelle der für den Kultus konstitutiven Gegenwart der Gnade kann ja weder die Verkündigung ethischer Ideale noch die ästhetische Intuition noch irgendwelche andere autonome Form treten, so lange nicht im Offenbarungsgeschehen ihr Zeichencharakter evident geworden ist und sie sich eben damit als Gefäß des Unbedingten erwiesen hat.

Wenn wir nach derartigen Konkretisierungsmöglichkeiten in der Gegenwart Umschau halten, dann müssen wir feststellen, daß höchstens Ansätze zu einem Neubau des evangelischen Kultus vorhanden sind. Als wirkungskräftige Zeichen können ja in unserer Zeit weder künstlich belebte

alte Formen und Symbole noch diejenigen neuerer Art, die über den Geist der in sich ruhenden Endlichkeit nicht hinaus reichen, sondern höchstens solche in Betracht kommen, die auf das in der Kulturkrisis erwachte Suchen eine Antwort geben. Infolgedessen wird nur von zwei Stellen der gegenwärtigen Geisteslage aus ein Beitrag zum Neubau des evangelischen Kultus zu erwarten sein. Auf der einen Seite handelt es sich dabei um die Erfüllung des Verlangens, von dem Paul Althaus in seinem Vortrag „Das Wesen des evangelischen Gottesdienstes" (Gütersloh, 1926, S. 21) mit folgenden Worten spricht: „Ich leugne, daß es in irgendeinem Sinne gilt, die Predigt habe ihre große Zeit gehabt. Ich streite ab, daß es an sich eine Predigtmüdigkeit der Gemeinden gibt. Sie warten vielmehr auf die Predigt mit neuen Zungen, mit neuer Geistesmacht." Diese Verkündigung liegt, wenigstens in verheißungsvollen Ansätzen, in der neureformatorischen Theologie vor, in der sich eine Wiederbelebung des prophetischen Geistes der Reformation vollzogen hat. In der inneren und äußeren Ekstatik der von hier aus möglichen Predigt ist wieder ein kraftvolles Zeichen — wenigstens des gegenwärtigen Gerichts gewonnen worden. Aber in dieser ihrer Bedeutung besteht auch die Grenze dieser Bewegung, denn es liegt zum mindesten die Gefahr vor, daß das Gericht isoliert und damit eine neue Abstraktheit des Unbedingten geschaffen wird. Einen Beweis dafür bildet die Tatsache, daß die Notwendigkeit eines kultischen Neubaus und damit eines Wirksamwerdens der gegenwärtigen Gnade noch kaum in den Gesichtskreis dieser Theologen getreten ist. Vom bloßen Nein aus ist aber keine Erlösung der Kultur, keine Erfassung des wirklichen Lebens und deshalb auch keine kultische Communio möglich. So liegen bis jetzt auch nur geringe Anzeichen vor, daß eine Annäherung dieser reformatorischen Theologie an die ihr wesensverwandten Strömungen, etwa der Singbewegung,

die in der vorsubjektiven Musik eine Verkündigung des Wortes Gottes entdeckt hat, oder der symbolischen Richtung der liturgischen Bewegung nach Abstrich ihrer Romantisierungstendenzen versucht würde. Aber selbst wenn diese Verbindung von prophetischem und priesterlichem Geiste gelingen sollte, so wäre doch gegen einen hieraus erwachsenden Kultus geltend zu machen, daß eine völlig im Bereich der protestantischen Tradition bleibende Formgebung nicht die Möglichkeit hat, in der Gegenwart weithin vernommen zu werden. Trotz der eindringlichen, in gewissem Sinne expressionistisch zu nennenden Sprache von Karl Barths Römerbriefkommentar, des wichtigsten Dokuments dieser Richtung, muß doch gesagt werden, daß die außerkirchlichen Kulturformen und die in ihnen vorliegenden kultischen Möglichkeiten von den Kreisen dieser neuen Theologie bis jetzt noch nicht beachtet worden sind. Man wird also im ganzen höchstens Ansätze zu einer Erneuerung des evangelischen Kultus in dieser Bewegung feststellen können. Und doch liegen in der kraftvollen Vergegenwärtigung des urprotestantischen Geistes verheißungsvolle Anfänge vor, deren Nichtberücksichtigung jeden kultischen Aufbau in der evangelischen Kirche von vornherein zur unwesentlichen Episode stempeln würde.

Einen zweiten Ansatzpunkt kann man in der von mystisch-religiösem Geiste getragenen Kunst unserer Zeit finden. In der Kulturkrisis der Gegenwart ist der Wille zur Durchbrechung der in sich ruhenden Endlichkeit mit elementarer Kraft kund geworden und hat vor allem in der bildenden Kunst Werke geschaffen, in denen „ein inneres Hinausgehen der Dinge über sich selbst ins Jenseitige" (vgl. hierzu und zum folgenden Paul Tillich „Die religiöse Lage der Gegenwart", S. 51 ff.) sichtbar wird. So weit hier nur ekstatische Erotik, leidenschaftliche Vision oder romantischer Mystizismus eine ausschlaggebende Rolle spielen, sind diese

Schöpfungen allerdings nicht als Ansätze neuer kultischer Gestaltung anzusprechen (vgl. dazu meinen Aufsatz „Der Expressionismus als Ausdruck neuen religiösen Lebens" in Freideutsche Jugend, 1922, Heft 1, S. 14). Aber überall da, wo an die Stelle der „Entfesselung der Seele" ein Getragen- und Gehaltensein von letzten Kräften getreten und im Zusammenhang damit ein „Mythischwerden" der realen Dinge aufgetaucht ist, hat sich eine Entwicklung angebahnt, die mehr oder weniger deutlich zum Kultus hinstrebt. Und doch gilt von diesen Tendenzen ganz allgemein dasselbe, was Tillich in der angeführten Schrift im Hinblick auf den kultischen Charakter des neuen Tanzes bemerkt: „Das alles ist in den Anfängen, und es würde sofort aufs schwerste gefährdet werden, wenn es von sich aus versuchen würde, Kultus in engerem Sinne zu schaffen... Die Kunst kann vorhandenen metaphysischen Gehalt zum Ausdruck bringen, aber sie kann nicht selbst welchen schaffen" (S. 55). Sie ist also durchaus auf konkrete Offenbarung angewiesen, wenn ihre Formen zu Zeugnissen des Ewigen werden sollen. Kultus könnte also von hier aus nur dann entstehen, wenn sich diese für unsere Zeit charakteristische Gestaltungsweise mit dem Gehalt des in der erstgenannten Bewegung erfolgten Durchbruchs erfüllen lassen wollte. Dieser notwendigen Annäherung steht allerdings noch manches im Wege, vor allem die Tatsache, daß einerseits die neue Kunst kein inneres Verhältnis zu den Formen der religiösen Tradition hat und daß andererseits im Protestantismus nur sehr wenig Verständnis für die sinnlicheren Gestaltungen der Kunst, zumal der neuen, vorhanden ist. Und doch macht sich vor allem in denjenigen kirchlichen Kreisen, die der Jugendbewegung nahe stehen, aber auch in anderen, das Bestreben geltend, die christliche Botschaft so zu vergegenwärtigen, daß an die Stelle der unkräftig gewordenen Zeichen solche treten, deren innere und äußere Struktur

ein unmittelbarer Ausdruck unserer Geisteslage ist[1]). Von diesen Bemühungen wird man eine Verbindung der beiden vorläufig noch voneinander entfernten Ansätze zum Neubau des evangelischen Kultus und damit eine neue im gläubigen Handeln sich vollziehende Vergegenwärtigung der Offenbarung erwarten dürfen, von der es gilt: „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit."

[1]) Ein erster Versuch, aus diesem Zusammentreffen des evangelischen Glaubens mit der Formgebung der Gegenwart Kultus zu gestalten, liegt in meinen Entwürfen „Die Feier der Kerze" und „Taufe am Waldquell" in der Zeitschrift „Die Scheibe, Blätter für Kult und Kultur" 1924, Heft 2 und 5, Verlag Bommersheim, Darmstadt, Heinrichstr. 124, vor (vgl. auch 1924, Heft 1 und 4, und 1925, Heft 1).

EUGEN ROSENSTOCK

PROTESTANTISMUS UND SEELEN-FÜHRUNG

VORBEMERKUNG

Protestantismus und Seelenführung werden hier zueinander in Beziehung gesetzt. Aber das Wort „Seelenführung" ist erst ein Wort unserer Tage. Und nur als Wort unserer Tage wird es von uns gebraucht werden. Wir unterscheiden also dies neue Wort und seinen Gehalt von dem altvertrauten Begriff der Seelsorge. Und wir werden diese Unterscheidung von katholischer wie evangelischer Seelsorge herauszuarbeiten haben.

„Seelenführung" steht aber auch in einem zweiten Gegensatz. Es ist das der Gegensatz zu dem moralischen und philosophischen Begriffe einer rechten und vernünftigen „Lebensführung". „Er führt ein schlimmes Leben", „er führt ein solides Leben", sind Ausdrücke des Alltags, die an der Oberfläche haften und bis in den Bereich des Seelischen nicht hinabreichen.

Auch hiergegen muß Seelenführung sich abgrenzen. Diese Abgrenzung ist sogar die schwierigere. Denn der Unterschied zwischen Moral und Religion, zwischen Weltanschauung und Glauben, zwischen Philosophie und Christentum ist heut fast völlig verwischt, nicht zum wenigsten durch die Theologen und Kirchenmänner selbst. Die protestantischen Landeskirchen sind moralische Anstalten und berufen sich auf ihre Moral und Weltanschauung.

Daher müssen wir zuerst aufdecken, wo im Zeitalter der moralisierten Kirche, im Zeitalter des Protestantismus, der Neuzeit also, die lebendigen Kräfte des Glaubens geströmt sind.

Dieses Strombett ist nicht schwer zu entdecken, wenn nur deutlich genug alle ethisch-moralische Lebensführung von dem Leben aus dem Glauben abgehoben wird. Es liegt dann für die Seele des Einzelnen wie für das Schicksal einer Gemeinschaft dort, wo mit moralischen Maßstäben nicht gemessen wird.

1. DIE RELIGION DES STAATSMANNS.

Der Staatsmann gestattet weder sich noch anderen, mit rein moralischem Maßstab die Schicksalslinie des Staates zu messen. Er selbst und der Staat, sie wären beide verloren, wenn sie es täten. In dieser Haltung steckt mehr Glaube als hinter dem Tugendmantel des Stoikers. Es kann dabei hier außer Spiel bleiben, ob dieser Glaube mit dem Christentum viel zu tun habe. Auf diese Untersuchung kommt es nämlich uns nicht an, die wir erst einmal vom Sandstrand, auf dem „trocken" geturnt wird, fort wollen dorthin, wo in der Strömung der Flut beherzt geschwommen werden muß. Und dazu können wir nun feststellen:

Wo „Moral" der Menschen Sorge ist, da herrscht über sie irgendeine Philosophie; wo sie Sündenvergebung suchen, da sind sie religiös. Indes ist heut die sogenannte Religion meist bloße Philosophie oder Doktrin, denn die Kirchen-frommen quälen mit Moral und Prinzipien sich und andere. Religion aber ist oft lebendig in Menschen, die das Wort Religion wie ein Gift hassen, die aber glauben, daß ihnen ihre Sünden vergeben werden und deswegen nicht heucheln, sondern ihre Schwächen beherzt an den Tag leben. Religion kann deshalb in der Leidenschaft sein, mit der geängstete Gewissen Psychoanalyse treiben. Alle „Korrektheit" ist philosophiegebunden, alles Sich-nicht-besser-machen als man ist kann zur Gottgebundenheit führen.

Gottgebunden kann der Einzelne leben, wenn er in die Umwelt, in der er lebt, sich hineinlebt, so wie er wirklich ist; nicht so wie er sein möchte oder vor anderen erscheinen will, kann der Mensch ergriffen werden von dem Leben, das sein flüchtiges, bruchstückhaftes Dasein verewigt. Wer Ideale hat und Idealen nachjagt, ist ein Philosoph, ein weltanschaulich fixiertes Individuum. Die meisten Menschen wollen heut weltanschaulich fixiert leben. Sie haben Prinzipien, und sie haben Grundsätze, und sie sind moralisch.

Gottgebunden kann ein Verband leben, ein Staat, wenn er sich in die Staatenwelt hineinzuleben wagt mit all seinen Mängeln und Süchten und Bedürfnissen, mit seiner Staatsräson, so wie er wirklich ist. Tut er das, so gibt es eine lebendige Staatsreligion. Wir kommen aus einem Zeitalter, in dem die Individuen bloße Philosophiegläubige gewesen sind, der Staat aber eine echte Religiosität besessen hat.

Das Zeitalter echter Staatsreligion ist die Neuzeit. Die bezeichnende Konfession dieses Zeitalters der Neuzeit nennen wir Protestantismus. Als Religion der einzelnen Seele ist dieser Protestantismus schon lange tot. Lagarde hat den Untergang des Protestantismus als Religion ins 17. Jahrhundert datiert. Seit 1648 gibt es in der Tat nur noch wenig Religion der Einzelseele. Wie wenig, beweisen der Pietismus, Herrnhut und alle daran anknüpfenden „Strömungen" des religiösen Lebens innerhalb der protestantischen Gebiete Deutschlands. Sie alle sind nur eben „Strömungen". Der Strom sind sie alle nie mehr geworden. Seit 1648 gibt es eine religiöse Inbrunst des Staats und eine moralische Fixiertheit der von diesem Staat beherrschten Individuen. Die Landeskirchen wurden doktrinäre Moralanstalten. Von 1648 bis 1800 werden die Individuen auf ihre private Glückseligkeit verwiesen. Schon dadurch wird die Religion, die ja immer Bindung an ein gemeinsames Schicksal ist, nur noch im Staatsschicksal erlebbar oder in die Sekten abge-

drängt. Seit 1800 geht der Staat noch einen Schritt weiter. Denn es werden die Landeskirchen direkt der Philosophie zugänglich und teilen ihren Gliedern die jeweils herrschenden Philosopheme des Zeitgeists mit. Die heutige Theologie ist ancilla philosophiae, segelt im Schlepptau der Philosophie. Diese Behauptung erregt zwar oft Ärgernis bei Theologen, aber sie ist trotzdem wahr. Als ein Theologie-Gelehrter mich tadelte, daß ich diese Abhängigkeit so übertrieben darstelle, ließ ich das Gespräch still fünf Minuten weiterlaufen. Dann fragte ich ihn: „Nun, wo kommen Sie geistig her?" Er antwortete unbefangen: „Doch wohl von Fichte!"

Sündenvergebung suchen diese verphilosophierten Individuen in steigendem Maße in der Politik. Der deutsche Professor ist dafür ein bedeutender Beleg. Von Schlözer, Uhland und Dahlmann bis zu Delbrück, Preuß und Martin Spahn ist die Politik das Läuterungsmittel, durch das die charaktervollsten Geister der Hochschulen Anschluß an das Schicksal, an den lebendigen Gott, gesucht haben. Denn nur der Staat lebte waghalsig, religiös. Er wagte den Krieg, wagte die Revolution. Seine Lebensordnung war eine gefährdete, auf Bewährung angelegte. So trieb es die seelisch bindbaren Geister in die Politik. Der deutsche Professor, der sein Katheder sicher besaß, suchte die Unsicherheit, die Bewährung in der Politik. Der deutsche Professor steht hier nur als Prototyp für den deutschen Untertan. Er ist der Prototyp aller Deutschen unterhalb der Fürsten und Staatsmänner. Und er fand seine religiöse Bindung wie gesagt nur in irgendeiner Form der Teilnahme an der Staatspolitik. Stahl, der Gründer der konservativen Partei, und Radbruch, der sozialdemokratische Reichsjustizminister, leben dieses selben Glaubens, handeln aus derselben Verantwortung heraus. Ihre Systeme, ihre philosophischen Moralen, ihre Prinzipien würden sie eben als Individuen tot daliegen lassen. Ins Leben ruft sie, gerade weil sie als Privatpersonen

so fixiert sind, nur die Politik. Daher ist Politik die Form der deutschen Religion im 19. Jahrhundert. Wo selbst die Gefahr der Politik fehlt, da ist der trostlose deutsche Spießer fertig, der selbst nicht mittelbar mehr religiöse Mensch, wie ihn Raabe verzweifelt gegeißelt hat.

Die protestantischen Landeskirchen haben keine religiösen Kräfte mehr übermittelt, sondern Doktrinen, Sittengesetze, Prinzipien, Moral. Sie sind Schulanstalten geworden für das Volk, dem „die Religion erhalten bleiben muß", damit es auf diese Weise eine Metaphysik habe. Die Religion wurde als Allegorie, als Einkleidung der Philosophie für die Unmündigen aufgefaßt. Die Ethisierung und Moralisierung der Religion ist vollendet, und seitdem kann man sich in der Kirche wohl geistige Stärkung, weise Moral, aber keine Sündenvergebung mehr holen. Ausnahmen sind uns bekannt — man denke nur an Vilmar —, aber die Wirkung der Staatsreligion wird durch diese Ausnahmen nicht aufgehoben, weil die Formkraft der Institution auf jene abgestellt ist.

Diese rohe Skizze des Landeskirchentums ist nur roh durch ihre Kürze, hingegen nicht zu scharf in ihrer Kritik. Man lese nur Herders — ja des großen Herder — 247 Fragen an den Erbprinzen von Weimar nach, die Konfirmationsfragen sind[1]). Ein akademisches Verhör wird angestellt — das Wort Religion ist zum Anhängsel humanistischer Weltweisheit geworden. Wenn Herder, der Verfasser des religiös glühenden Kommentars zur Apokalypse Johannis, so verfuhr, so ist damit die durchschnittliche Einexerzierung der Seelen in den deutschen Landeskirchen wohl genugsam deutlich.

Die Seelen werden einexerziert, gedrillt auf die rechte Lehre — das ist die Funktion der Landeskirche. Das Abend-

[1]) Werke, Karlsruher Ausgabe, Religion und Theologie IV, 1826, S. 159ff. Leider ist der Abdruck wegen des Umfanges hier unmöglich.

mahl wirkt daher, so hat es der fromme Kähler ausgedrückt — wie das Einnehmen einer Medizin. Moral ist an die Stelle der Sündenvergebung getreten, Glaubenswahrheiten an die Stelle der Glaubensbewährung.

In einer solchen Konfession ist für Seelenführung kein Platz. Das Thema Protestantismus und Seelenführung hat in der Zeit von Luther bis Harnack keinen Raum.

2. DIE SEELE DES PROTESTANTISCHEN PFARRERS

Eine Seelenführung gibt es im Protestantismus nicht. Genf und Zürich und Bern und der Herzog von Württemberg oder der Kurfürst von Brandenburg erlassen als Obrigkeiten Bußtagsdekrete zu politischer Einkehr des Kantonvolks, des Untertanenvolks. Aber dies ist Täufertheologie, genau so negativ wie der Bußruf der Calvinerneuerer von heute, Barth oder Gogarten. Die Seele wird gewarnt, bestürzt, abgesondert, um keinen Preis aber geführt.

Der Pfarrer heißt zwar Pastor, Seelenhirte. Er wird auch Seelsorger genannt. Aber er hat als Ergänzung der Bußdekrete nur das Mittel der Tröstung. Die Seelsorge wird im Protestantismus als Seelentrost konstruiert. Im Vordergrund steht der Krankenbesuch. „Der Prediger Anselmo tröstet die Witwe", ist ein Bild Rembrandts, das jeder kennt. Der schwachen Seele also muß sich der Seelsorger annehmen, nicht der starken. Die starken Seelen brauchen ja nicht Trost noch Krankenbesuche. Sie würden das komisch finden. Ein bißchen komisch finden die Männer diese ganze Seelsorge für die Schwachen. Und der Pfarrer selbst ist von diesem Urteil nicht weit entfernt. Denn weshalb macht er denn selber von keiner Art Seelsorge Gebrauch? Wir wollen übergehen, daß die wenigsten Pfarrer selber die Gelegenheit suchen, einmal unter der Kanzel zu sitzen und einem

Gottesdienst zuzuhören. Sie sind ähnlich wie die Ärzte wenig geneigt, sich selbst einem Amtsbruder anzuvertrauen, selbst zum Sonntags-Gottesdienst. Am meisten Gewicht aber messen wir dem Umstand bei, daß der evangelische Pfarrer selber für gewöhnlich seelisch unverarztet, unversorgt bleibt. Die Kirchen der protestantischen Länder, die angeblich auf das allgemeine Priestertum gegründet sind, haben dies allgemeine Priestertum nicht geschaffen, sondern sie haben ein Interregnum geschaffen, indem sie die Seelsorge an dem Pfarrer, die Seelsorge über die Geistlichen abgeschafft haben. Sie haben die Prediger und Pastöre zu starken Seelen gestempelt, die als Päpstlein ihrer Gemeinde selbst unbedürftig der Seelsorge leben. Unbedürftig der Seelsorge erscheint der durchschnittliche Pastor. Er predigt. Wer predigt ihm? Je mächtiger seine Beredsamkeit, desto tauber pflegen seine Ohren für Kritik zu werden. Kein Einzelner kann dafür. Er ist von Amts wegen in eine Lage gedrängt, in der er sich auszugeben, auszupredigen hat. Er selbst muß also im tiefsten Sinne des Wortes unkirchlich leben. Denn er empfängt nur sein täglich Brot von der Kirche, sonst nichts. Der Mensch lebt aber nicht vom Brot allein. So wird die Kirche für den Pastor bloße Welt. Denn was uns ernährt und kleidet und haust, ohne doch uns seelisch aufzubauen, das nennen wir Menschen Welt. Die Kirche kommt an den evangelischen Pfarrer nur in der Form einer weltgeschichtlichen Tatsache heran. Daher hat die evangelische Theologie diese Kirche längst als eine weltliche Größe erforscht und zu Tode analysiert. Das Leben der Theologen entspringt anderen Quellen. Die Herzstärkung des lebendigen evangelischen Pastors ist seit langem entweder die Landwirtschaft oder die Literatur oder die Philosophie oder die Geschichte und Philologie. Dorther holt er Zufuhr für seine Magazine, aus denen er sich ja ewig verausgaben muß. Rittelmeyers Weg aus der Landeskirche heraus ist ein er-

schütternder Beleg für diese Lage. Wer seine alten Predigtbände liest, ahnt, daß es zur Katastrophe kommen muß. Der Ekel, in einen — noch so vollen — Kirchenraum hineinzupredigen, muß gerade den Lebendigsten übermannen. Der Routinier kann resigieren. Wer in seinen Predigten zu leben versucht hat, muß eines Tages das Predigen lassen, um weiterzuleben. So ist Rittelmeyer der theosophischen Herzstärkung zugetrieben und zugedrängt worden. Die Verirrung gerade bezeugt die Redlichkeit seines Heilsbedürfnisses. Er hat nach Sündenvergebung gelechzt, nämlich nach Vergebung der Entartung, die im fixierten Predigtamt dem lebendigen Menschen droht. Die Kirche bot ihm keine Gelegenheit zu solcher Heilung.

Ich kenne einen Geistlichen, der seine philosophischen Interessen als Herzstärkung eingesetzt hat in sein Predigen und nun von der Kanzel herab allsonntäglich philosophiert. Bekanntlich ist aber das Unglück beim Philosophieren, daß Ich dabei groß geschrieben wird. So kam er dazu, seine Ichform von Woche zu Woche und Jahr zu Jahr in die Kirche hineinzutragen. Was ihm begegnete, wurde ihm zum Leben der Gemeinde. Er sah bald nicht mehr, daß die Gemeindeglieder in ihm den Pfarrer und den Dr. Meyer unterschieden. Jede Abneigung eines Pfarrkindes gegen seine Person war ihm eine gegen das Amt. Jede Zuneigung aber eines Pfarrkindes gegen das kirchliche Amt legte er sich als Zuneigung gegen seine Person aus. Ein gläubiges, herzensfrommes Mädchen, das ihm in der Gemeinde zur Hand ging, kriegte von dem Vierziger einen Eheantrag. Dies ist an sich der Lauf der Welt. Aber die Verirrung der Gefühle offenbarte sich in seiner Reaktion auf den Korb, den sie ihm gab. Er verfluchte sie feierlich mit der Hand auf der Bibel! Diesem armen Toren ist sein Talar so ins Fleisch gebrannt, daß er den Geist seines Amts und die Schwäche seiner Seele nicht mehr zu trennen vermag. Ich sagte einem ihm nahestehenden Men-

schen: Sorgen Sie, daß er umsattelt. Er muß sich den Amtsrock wie ein vergiftetes Nessushemd herunterreißen, damit er den Unterschied zwischen Amt und Seele gerade in der gewaltsamen Trennung erfahre. Mir wurde zur Antwort: Gerade das ist unmöglich. Denn das Amt ist ja sein ganzer innerer Halt. Die Wiederholung des Rats bei den Prälaten der Kirchenbehörde traf auf dieselbe seelsorgerische Ahnungslosigkeit. Für diesen unglücklichen Pfarrer gibt es also keine Seelenheilung, keine Sündenvergebung. Er geht an der Kirchenform zugrunde. Und er gerade ist ein lebendiger Mensch. Denn wir reden natürlich nicht erst von den toten Seelen, die so erschreckend zahlreich gerade in den akademischen Berufen und so auch im Pfarrerstand zu finden sind.

Gerade die lebendigen Seelen in der Gemeinde, einsichtige Frauen z. B., wissen genau, in was für eine hoffnungslose Einöde die Landeskirche den Pfarrer verbannt. Auf einem Kirchentag war von Laienseite der Leerlauf der Kirche beredt geschildert worden. Es war aber dieser Kirchentag in einem Lande, in dem viele Pfarrer Sonntags unverrichteter Sache heimgehen, weil nicht Einer auf den Bänken unten sitzt, in einem Lande, in dem die Armut längst den Reichen ihr Häckelevangelium nachbetet. Bei der Diskussion — ein böses Wort für einen Kirchentag — über diese Volkserziehungsnot glaubte man im Jahre 1550 zu leben. Ein Pfarrer nach dem andern dröhnte seine gewohnte Sonntagspredigt. Als einer von ihnen es fertig brachte, eine Arie gegen Rom zu schmettern — er, der selbst unter Anklage des hohlen Leerlaufs stand, hatte die Anklage nicht einmal vernommen —, da brach meine Nachbarin, eine im Kirchenregiment mittätige Frau, in die Worte aus: „Wir können nur noch für unsere Pfarrer beten."

In diesem Wort ist kurz zusammengefaßt, daß die Gemeinde dem Pfarrer nicht helfen kann. Er ist verloren, ohne

seelische Gemeinschaft. Er ist eben verurteilt, „die starke Seele" vorzuleben, für die es keine Seelsorge im Protestantismus gibt. Dem Pfarrer nach sind alle andern evangelischen Männerberufe gestaltet worden. Sie alle stecken ihre Träger in eine Berufshaltung, die sich jede seelische Ablösung und Umwandlung verbittet, in der sich eine Seelsorge von selbst verbietet.

Die Seele, auf die der Protestantismus gegründet ist, ist die starke und die einsame Seele. Gott und die Seele — das ist der einzig zulässige Ausgangspunkt innerhalb der protestantischen Theologie. Von diesem Ausgangspunkt aus kommt man auch zu nichts anderem als zu — Gott und der Seele. Das Rechenexempel stimmt, muß stimmen. Aber der Ansatz ist eben falsch. Die Seele ist nicht stark und allein, sondern nur auch — gelegentlich, z. B. auf dem Reichstag zu Worms —, bisweilen stark und allein. Die Seele ist ebensooft schwach, ebensooft nur insgemein, und es ist Gottes Wille, daß wir nicht auf die Stärke unserer Seele noch auf ihre Einsamkeit unser Leben gründen sollen. Es ist die Versuchung jedes Mannes, von der Stärke und der Einsamkeit her sich die Gestalt zu zimmern. Aber es ist eben eine Versuchung, und deshalb sind die Kräfte, die sie zu entfesseln vermag, bloße Teilkräfte unserer Seele. Denn es ist das Wesen der Versuchung, daß sie uns nach einer Seite herüberreißen und festlegen will. Die Versuchung ist das, was für die Gedanken die Ketzerei ist; auch die Ketzerei ist nicht falsch, sondern falsch an ihr ist nur die Vorliebe für einen Teil der Wahrheit, ihre Wählerischkeit. Der Protestantismus hat ausgewählt, was der Seele zum einsamen Wachstum taugt. Diese Wahl ist ihm gelungen. Seine Pfarrer und Seelsorger beweisen, daß ihm gerade dadurch das volle Seelenheil entfremdet wird.

3. DIE SORGE FÜR DAS KATHOLISCHE BEICHTKIND

Der Protestant geht nicht zur Beichte und ist stolz darauf. Worauf ist er stolz bei dieser Tatsache? Demut ist ja aller Christlichkeit Anfang. Worauf beruht also seine Entscheidung gegen die Beichte? Die Beichtpraxis des Mittelalters, die cura animarum, ist nicht einfach Verdemütigung des Eigenwillens. Sie ist das auch. Aber sie ist noch etwas anderes. Dies andere muß sich vergegenwärtigen, wer die Zertrümmerung der Seelsorge im protestantischen Bereich verstehen will. Die Seelsorge des Mittelalters besteht aus mehr als dem Bußsakrament. Die Ehejurisdiktion gehört dazu und die Verwendung aller Kirchendisziplin für Zwecke kirchenstaatlicher oder weltkirchlicher Politik. Die kirchliche Disziplin war so einerseits Mittel zum Zweck. Dieser Mißbrauch des Kirchenbanns über Personen und Orte ist von katholischer Seite selbst oft gegeißelt worden. Aber er war gang und gäbe.

Ebenso anstößig war wohl im Fortgang der Sittengeschichte etwas anderes. Das was man beichtet, die Vergehen gegen die zehn Gebote, können grob äußerlich und schematisch verstanden werden. Jedenfalls sind sie im Mittelalter auf diese Art verstanden worden. Die Sünden auf den Generalnenner dieser gesetzlichen Tatbestände bringen, heißt die Sprache des Herzens verarmen. Noch ehe der Mensch zu sich selbst kommt, noch ehe er weiß, ob oder in welcher Richtung er sündigt, werden hier seine Handlungen mit den Gesetzestafeln konfrontiert und durch ihre Begriffe überdeckt und im Keim ihrer Unschuld vergiftet durch ein verfrühtes oder doch ein vergröbertes Bewußtsein. Ein führender englischer Geistlicher sagte mir über die Zehn Gebote achselzuckend: poor lot. Er fand sie also armselig. Damit meinte er, daß die Sünden, um die es Gott

zu tun ist, nicht die Missetaten sind, die durch das Schwert des Rechts gesühnt werden können. Seit dem Tridentinum hat die Kirche ihre Beichtpraxis allerdings verfeinert und statt auf die Tat den Schwerpunkt auf den bösen Willen gelegt — ganz wie die weltliche Justiz auch. Aber der Protestantismus schied sich von Rom vor dieser Zeit. Und auch die heutigen Beichtspiegel haben keine Umwertung der Tatbestände gewagt. Sie hängen nach wie vor an den äußeren Tatbeständen der Zehn Gebote. Und die Zehn Gebote sind nun einmal Volksgesetz der Stämme Israels und nicht von Innen nach Außen, sondern von Außen nach Innen gebaut. Götzendienst, Töten, Stehlen, Ehebrechen — gewiß kann man auch die Regungen des Herzens durch eine genügend lange Kette von logischen Operationen diesen groben äußeren Tatbeständen unterstellen. Aber das ändert nichts daran, daß diese Unterstellung nur durch Kunstgriffe von Fachgelehrten sich vollzieht. Gerade die Notwendigkeit solcher Operationen schafft daher eine böse Lage. Wenn die Kirche von den sinnlich-äußeren Vorgängen fort auf die Regungen des Herzens abkommen will, gerade dann wird die einzelne Seele der Herrschaft des Fachmannes ausgeliefert, der diese begriffliche Technik gelernt hat. An dieser Stelle erkennt man leicht, daß eine falsche Anordnung und Reihenfolge der Gedanken oder Grundsätze nichts Gleichgültiges ist. Man kann die falschen Prinzipien durch scholastische Technik und ein kunstreiches System von Ausnahmen und Ausnahmen von den Ausnahmen unschädlich machen — aber für dies Unschädlichmachen braucht man eine Armee von — Fachleuten, von kleinen Tyrannen. Theologie, Jurisprudenz, Medizin beruhen bei uns auf falschen Prinzipien, die durch die Fiktionen und Korrekturen der Praktiker unschädlich gemacht werden. Aber die falschen Prinzipien kosten uns eben die Tausende von prinzipiell falsch, praktisch richtig lehrenden, entscheidenden, medizinierenden Praktikern!

Die falschen Axiome unserer Sozialwissenschaften belasten das Volksleben mit einer Unmasse von Fachleuten, die ohne Weisheit und nur auf Grund eines Spezialwissens am Volkskörper herumoperieren und dessen eigene Heilkräfte lahmlegen. Aber uns geht hier die besondere Wirkung der Beichttheorie an. Die Ankettung der Beicht- und Seelsorge an die Zehn Gebote zwingt die Kirche dazu, in jedem Einzelfall den weiten Weg vom materialistischen, sinnenhaften Augenschein ins Innere des Täters einzuschlagen. Sie zwingt die Seele dazu, sich statt als Lebensstrom als bloße naturhafte Trägerin äußerlicher Veränderungen in der Körperwelt unter die Lupe nehmen zu lassen. Die Seele hat für diese Art Zurechnung von Haus aus gar kein Organ. Sie stammelt hilflos die Reihenfolge des Beichtprogramms nach. Sie kann ihre eigene Sprache bei ihrer Verdemütigung nicht sprechen, sondern muß sich eine fremde, eine wesensfremde vorbuchstabieren und einkatechisieren lassen. Sie kann meistens nur sagen, ob es so gewesen ist, wie sie gefragt wird. Sie kann in den seltensten Fällen deutlich machen, wie es wirklich gewesen ist. Aber wir könnten selbst zugeben, daß diese seltenen Glücksfälle sich häufen lassen und zur Mehrzahl werden können, die Fälle also, in denen ein verständiger Seelsorger das Beichtkind zu Worte kommen läßt. Immer ist damit nur erreicht, daß die Seele sagt, wie es gewesen ist. Das aber genügt nicht. Eine Erschließung der lebendigen Seele besteht nicht schon darin, daß ein Vergangenes ermittelt wird. Zum Wesen der Seele gehört nämlich eine Unfähigkeit, Vergangenes und Gewesenes zu verantworten. Alles Vergangene ist für die Seele zum Bestandteil des Vergänglichen, des Welthaften, des Natur- oder Kulturraums geworden. Als Solches aber entfällt jedes „Faktum" der Seele und wird von ihr aus nicht mehr verantwortet und nicht mehr bewegt. Es fällt vielmehr eben damit in den Bereich der Welt, Politik, Justiz usw.

Die Seele ist eine Gegenwart oder Zukunft. Wer sich ihr verbinden will, muß sie aussagen lassen, nicht was gewesen ist, sondern was ist und sein wird. Die Anknüpfung an die Zehn Gebote macht es dem lebendigsten Beichtiger unmöglich, die Seele, die ist und sein wird, stimmhaft werden zu lassen. Er muß von ihr fordern, ihre Geheimnisse mit den Formulierungen der Zehn Gebote in Beziehung zu setzen. Diese Formulierungen gehen auf das Äußere und jagen dem Durchschnittsmenschen einen Schrecken ein, durch den er den Maßstab für das, was er wirklich gewollt oder getan, verliert. Er hilft ihm nicht zur inneren Klarheit, sondern verwirrt ihn.

Der durchschnittliche Erfolg der Beichtdisziplin ist daher, daß die großen lebenumspannenden Sünden ungebeichtet bleiben müssen, weil sie von den Zehn Geboten her nicht zu erfassen sind, und daß die kleinen und einzelnen Sünden viel zu ausführlich gebeichtet und viel zu förmlich gebüßt werden. Tagesvergehen werden gebeichtet, nicht Lebenssünden. Das muß so sein. Denn in der Vergangenheit herrscht die Einzelheit. Auf die Vergangenheit angesehen, also im Rückblick, da zerfällt das Leben, das hinter uns liegt, in lauter einzelne Tage, Wochen, Jahre. Da gibt es also die vielen Verstöße gegen einzelne Gebote: Am 16. Januar stahl ich ein Huhn, am 20. brach ich die Ehe, am 22. wünschte ich meinem Feinde den Tod. Eine solche Liste ist wesentlich komisch. Denn sie schwankt hin und her zwischen der Sprache der Welt und der Sprechweise der Seele. Eine solche Liste ist im übrigen interessant für die Polizei. Sie ist aber völlig wertlos für den Seelsorger. Denn die Form der Aufzählung selber beweist ihm unwiderleglich, daß in ihr die Seele, ach, schon nicht mehr spricht. Vom Herzen her gesehen gibt es all diese Atome der geschichtlichen Vergangenheit nicht. Keine Addition der Lebenstage bis heute sagt irgend etwas aus über das, was heute ist. Die Sprache der

Seele zieht ein Jahr, ein langes Leben, ja ein Menschheitsjahrtausend in Eins zusammen. Die Seele kann auch Vergangenes zum Leben erwecken nur indem sie es wie Gegenwärtiges behandelt. Gegenwärtiges aber konzentrieren wir, d. h. auf deutsch: wir schließen es um einen Mittelpunkt zusammen. Die Seele wird also jene Zeit vom 16.—22. Januar beispielsweise charakterisieren: „Da packte mich die Wut, und ich . . ." Daß es in diesem Zustande nur zu einem Diebstahl und nicht zu Blutvergießen, Aufruhr, Mord gekommen ist, ist für die Seele und ihr Forum belanglos und von Innen her reines Geheimnis, das unerklärlich bleibt. Die Seele mag die Größe der vermiedenen Untaten der Gnade Gottes zuschieben oder die Greuel der schon geschehenen seinem Zorn. Mehr kann sie von all dem Weltgeschehen während ihrer Wut weder berichten noch verantworten.

Aber die Konzentrierung der einen Woche der Wut ist selbst wieder nur eine Einzelheit, in der die Seele sich keinen Augenblick ausschließlich verweilen kann. Die Ringe des Lebens sind übereinandergeschichtet. Ein Beherrschendes tritt aus allen Wochen und Monden mehr und mehr hervor — eben die Seele, die Gestalt gewinnt, die vielleicht mittels jener Wut ihre Einbettung in die Welt erzwingt. Gestaltwerdung aber soll geschehen; dies ist der Sinn all des Vergänglichen, durch das unsere Seele hindurchgeschickt wird. Die katholische Beichtpraxis läßt eben dadurch, daß sie vom einzelnen Faktum ausgeht, es zu dieser großen Linienführung und Linienbildung nicht erst kommen. Sie erschreckt ja die Seele durch ein Verhör, das den Tag und sein Einzelgeschehen ans Licht zieht und hervorzerrt. Eine unausgesetzte, d.h. sehr häufige etwa allwöchentliche Beichte mag gegenüber dieser Wirkung der üblichen Beichte noch eine Art Gegengift sein. Denn damit kann sozusagen das Beichten selbst noch eine Art Kontinuität des Lebenslaufs im Ganzen ausbilden. Aber im Ganzen kann es zu der

vollen Lebensgestalt ausbrennen, wenn wenigstens zeitweise der einzelne Tag wortlos, begrifflos, im Zuge der Gestaltwerdung erlebt wird. Das Wort „erleben" malt vortrefflich, worauf es ankommt. Auch der bedeutende katholische Geist pflegt daher durch Jahre des Unglaubens, des Weltlebens usw. hindurchgehen zu müssen. Denn zur Bedeutung gelangt nur der ganze, nicht der in Alltage zerstückte Mensch. Jene Lebensstation des Unglaubens schenkt der Seele das Gefälle, das sie braucht, um sich ein eigenes, zusammenhängendes Strombett zu graben. Die Anatomie der Lebenselemente, der äußeren Handlungen unserer einzelnen Tage, ist der Todfeind der Physiologie des Lebensprozeßes im ganzen, der die Einzelheiten nur zur Strudelbildung, Ringschichtung, Seelengestaltung verbraucht. Wo das Einzelne zu viele Namen und Zensuren für Einzelnes empfängt, da entsteht ein Mißverhältnis zwischen Lebenssekunden und Lebensbahn. Die Kraft seines Bewußtseins wird für die Sekunden verbraucht; z. B. pflegt der gemeine Mann einen abergläubischen Wert seiner Haltung in der Todesstunde beizumessen. Der Protestant sieht nicht ein, weshalb sie so viel schwerer wiegen soll als die langen Epochen des Lebens vorher.

Aber bei dieser Gegenüberstellung muß immer darauf geachtet werden, daß die Beichtpraxis des 16. Jahrhunderts und nicht die der heutigen Katholiken den Anstoß gegeben hat, der die Protestanten so entschieden forttrieb. Es wird immer solche Beichtväter gegeben haben, die es anders gemacht haben. Sie haben ihr Amt oder doch die Theorie ihres Amtes nicht überschätzt.

Erleuchteteren Seelsorgern ist das Bekenntnis im Beichtstuhl sehr wenig. Sie schalten sich in das Leben des Beichtkindes ein, wissen es zu fassen und sachte auf die wirkliche, die große Sünde hinzuführen. Ein sehr erfahrener alter Landgeistlicher pflegte zu sagen: „Ihre eigentliche

Sünde beichten die Leute nie." Man darf einem solchen Weisen zutrauen, daß bei ihm das Beichtkind von seinem redseligen Bekenntnis weg auf die Krankheit an seiner Wurzel schnell oder allmählich hingelenkt wird. Der rechte Seelsorger kann also die falschen Prinzipien überwinden, denn diese Prinzipien sind ja nur Grundsätze, nur gedankliche Schemen, nicht die Sache selbst. Aber die Ausbildung des jungen seelsorgerischen Fachmannes geschieht nun einmal in jener akademisch-scholastischen Weise. Oppermanns Beichtpraxis z. B. wird den Alumnen als Lehrbuch in die Hand gegeben, und so wie Oppermann es schildert, wird man erzogen und nur ein gewisser Trotz dagegen kann den Anfänger schon in jungen Jahren zu anderem führen. Oppermann selber sagte einmal einem Beichtkinde, das er für stolz gehalten hatte, ohne daß doch dies zur Sprache gekommen war, später: „Die Hauptsache war ja, Sie demütig zu halten." Er war also in einer Person jener erleuchtete Seelsorger und die Hauptstütze dieser Fachausbildung. Aber der Durchschnitt der Seelsorger, besonders der jungen Seelsorger, die im Betrieb stehen, bleibt einseitig in dieser stecken. Alte Dorfpfarrer pflegten wohl einen Mittelweg einzuschlagen, der aber im Alumnat als aurea mediocritas verspottet wird. Sie hören sich das Bekenntnis an, fragen ihrerseits nichts oder nicht viel, sagen aber dann etwas, was ihrer Kenntnis von dem Mann oder der Frau, wie sie im Dorfe vor seinen Augen leben, entspricht.

Das Gesagte dürfte genügen, um die Haltung des Protestantismus gegenüber der mittelalterlichen — ja noch nicht einmal psychologisch verfeinerten — Beichte zu würdigen. Die Katholiken sehen in der Abschaffung der Bußdisziplin eine der Begierden des glaubensfeindlichen, autonomielüsternen Individuums der Neuzeit am Werk. Daß diese Begierde auch am Werk gewesen ist in der Neuzeit, ist außer Frage. Aber es wäre ebenso bequem für den Katholiken von

heute, wie es nachweislich unrichtig ist, nur ein sinnloses Herauslaufen aus einem an sich heilsamen und christlichen Joche in der Abschaffung der katholischen Form der Cura animarum zu sehen. Es regte sich eben auch die echte Gestaltungskraft der Seele und wollte sich nicht länger zerstückeln lassen. An äußeren Tatbeständen gemessen zu werden, ist dem Wachstum der Seele abträglich. Nicht nur der Übermut weltlicher, unbeschnittener Herzen, nein auch die Kraft echter und lauterer Seelen drängte in das Geheimnis des Inneren, des konzentrierenden Stromes persönlichen Lebens. Dadurch konnte die Neuzeit große und geschlossene Persönlichkeiten hervorbringen. Sie hat für diesen Durchbruch einen hohen Preis bezahlt: nicht nur Verworrenheit und Unbegriffenheit der inneren Vorgänge, sondern auch das Joch des Moralin und der ethischen Grundsätze. Aber so konnten diese Gestaltungsvorgänge der Seele erst einmal gelebt und erlebt werden. Und in den Biographien und Lebensgeschichten der lebendigen Seelen der Neuzeit von Shakespeare bis Nietzsche ist im Laufe dieser protestantischen Jahrhunderte ein großer Sprachschatz für die künftige Seelsorge oder Seelenführung erschlossen worden. Den Möglichkeiten, die in dieser Aufspeicherung beschlossen liegen, wenden wir uns nunmehr zu.

4. DER BLEIBENDE WERT DER BISHERIGEN FORMEN

Wir haben die Kritik vorangestellt und nach unserer Aufgabe voranstellen müssen, damit die Verbindung Protestantismus und Seelenführung in ihrem inneren Widerspruch in die Augen springe. Die beiden Worte sind deshalb Gegensätze, weil der Protestantismus die einsame Seele so stark macht und so stark glaubt, daß er den Pastor und

Prediger, also sein vornehmstes Geschöpf, seelisch ungeführt und unversorgt läßt, und weil er die Formen der katholischen Seelsorge verfallen läßt.

Sobald man also heute die beiden Worte wieder zusammenbringen und ineinander verfugen will, muß man sich hüten, einen Kurzschluß zu begehen. Keine Lebensgestalt kann rückwärts leben. Also kann der Protestantismus nicht in irgendeine mittelalterliche Form der Seelsorge hineinschlüpfen. Auch die neuzeitlichen Abwandlungen dieser katholischen Seelsorge bleiben ihm unzugänglich. Wir sagten schon, daß seit dem Tridentinum die katholische Seelsorge immer mehr verfeinert worden ist. Von Franz von Sales bis zu Pater Lippert geht eine Linie, auf der die Seelenlenkung (die „direction des âmes") mit Einsatz aller psychologischen Kenntnisse der Lage des einzelnen Falles sich zuwendet und durch diese Kasuistik die starre Gesetzlichkeit aufzuweichen sucht. Man kann da viele kluge und weise Einsichten finden und anerkennen.

Trotzdem, wir wiederholen das, läßt sich Protestantismus und Jesuitenmoral nicht plötzlich aufeinander reimen. Die beiden Konfessionen der Neuzeit können sich einander nicht unmittelbar mitteilen und öffnen. Den Protestantismus kann über seine protestierende Haltung nicht die bewußte Beschäftigung mit dem katholischen Zwilling hinausreißen. Das hieße nämlich aus der second hand world des schon Geformten, schon Gestalteten, und eben deshalb schon Verständlichen schöpfen. Und jede Benutzung einer solchen „Bezugsquelle" bedeutet im Haushalt der Institutionen nur eine untergeordnete Form der Lebenserneuerung. Man kann sich nämlich aus Klugheit die Erfahrungen eines fremden Lebensbereiches zunutze machen wollen. Aber diese bewußte Aneignung verhält sich zu einer wirklichen Erneuerung etwa wie sich der tägliche Stoffwechsel durch Essen und Trinken zu den grundlegenden Erschütterungen unseres Wesens

durch seelische Leidenschaften verhält. Die „Beschäftigung" mit den seelischen Schätzen der katholischen Kirche ist so wenig zu widerraten wie eine vernünftige Diät und eine abwechslungsreiche Kost. Aber kein Mensch kommt allein durch die richtige Ernährungsweise heil durchs Leben, und wäre es selbst Mazdaznan, das er befolgt. Ins Leben reißt die lebensfähige Seele nur die seelische Leidenschaft, zuliebe oder zuleide. Die Zuführung von Erkenntnissen, die auf katholischem Boden gewachsen sind, kann dem Protestantismus über die Langeweile seiner gegenwärtigen Seelenblindheit und Seelentaubheit hinweghelfen. Sie kann ihm den Tag verkürzen. Und so ist es unnütz, gegen die vielen Bestrebungen einer „Verkirchlichung" des Protestantismus anzukämpfen. Sie leisten nützliche Arbeit, die Hochkirchler, Dibeliusse, Ordensritter, Kritiker der Reformation; aber selber können sie die geforderte Verbindung von Protestantismus und Lebensführung nicht herbeiführen. Hinüberleben in eine neue Lebensart kann ein Mensch nur, wenn er sich in eine grundsätzlich neue, ihm noch unerhörte Lage hineinwagt. Und deshalb kann der Protestantismus, der ja eine bestimmte menschliche Lebensart ist, nicht umarten, wenn er sich nur mit irgendeiner interessanten second hand world bekannt macht. Er muß eine noch von keiner anderen Institution wahrgenommene eigene Erfahrung machen. Es muß ihm selber unmittelbar etwas Neues und Unerhörtes passieren. Sonst kann er nicht wiedergeboren werden.

Dabei wird freilich manches Vorurteil fallen. Neue Erfahrungen ändern unser Urteil. Die seelische Notlage der Protestanten wird z. B. hellhörig machen gegen alles Pharisäertum in den eigenen Reihen. Man wird keine Zeit haben, auf die andere Konfession zu schimpfen, weil man Eile hat, die eigenen Gebrechen zu heilen. Daher wird man z. B. den Leistungen der katholischen Kasuistik mehr Verständnis

entgegenbringen. Ja man wird einsehen, daß sie für gewisse Menschenarten noch lange zu Recht bestehen wird, genau wie die bisherige protestantische Haltung.

Dies aber ist eine Einsicht, die an Wendepunkten des Soziallebens von entscheidender Bedeutung ist, weil ohne sie Gewalttat und Revolution unvermeidlich werden: Die Einsicht nämlich, daß zwar Neue Artung heraufzieht und durchbricht und unvermeidlich ist, daß aber die alten Geistesarten ihre Lebensaufgabe weiter wie bisher erfüllen dürfen und müssen. Das Neue muß hinzukommen und hinzutreten. Eben damit wird auch das Bisherige in seiner Art verändert. Denn das Neue verschiebt die Gewichtsverhältnisse des Bisherigen. Wenn Protestantismus und Seelenführung in Zukunft eine Verbindung eingingen, so würde in die bisherige Formenwelt eine Lebensform eintreten, durch die für die bisherigen Arten nur ein Teil des Lebensraumes übrigbliebe. Die bisherigen Konfessionen würden also entlastet werden von den Aufgaben, die der neue Lebensstil zu meistern vermag. Und mittels dieser Entlastung würden sie den Aufgaben, zu deren Erfüllung sie ursprünglich bestimmt gewesen sind, wieder besser gewachsen sein. Aber es könnte nicht die Rede davon sein, daß der katholische und der protestantische Mensch in „Reinkultur" zu verschwinden hätten. Es wird vielmehr von beiden Konfessionen nach wie vor ihre Funktion eingefordert werden. Es wird von ihnen etwas bleiben.

Man verrammelt sich den Weg in das entdeckbare Neuland der Seelenführung, wenn man in ihm auch für die Leistungen der bisherigen christlichen Arten Ersatz zu finden wähnt. Die katholische Form der Beichte und Seelsorge ist für den fertig gestalteten, den gehärteten Typ Mensch unentbehrlich. Gäbe es diese Disziplin für einen Teil der Menschheit nicht, so müßte man sie erfinden. Die nichtkatholische Welt zehrt mit von den Früchten dieser Menschenbehand-

lung. Die protestantische Gewissensfreiheit entsendet eine Seelenart in die Welt, ohne die auch kein Katholik, ja der Papst selbst nicht einen Augenblick zu existieren vermöchte. Die Einsamkeit dessen, der seinen eigenen Dialekt mit Gott spricht, ist unentbehrlich in einer Welt, wo so viele von uns auf unvorhergesehenen Posten kämpfen müssen. Die eine seelische Weltsprache der Kirche verallgemeinert alles menschliche Schicksal zur Nachfolge des ein für allemal vorgelebten Lebens. Die Unmitteilbarkeit des Seeleninnern bewirkt, daß der Protestant ohne vorgefaßte Wertungen sich im Laufe seines Lebens eine eigene Mundart suchen und schaffen muß. Gewiß bestehen die Gefahren, daß ein solcher Mensch verstummt und vertrotzt, daß er nicht nur aus der Weltkirchensprache ausscheidet, sondern auch die Gesprächsfähigkeit zu Gott einbüßt. Aber Gefahr ist in allen Lebensarten. Entartungen drohen auch in dem seelischen Einheitsdialekt der katholischen Kirche, vor allem jene bloße Alltäglichkeit des seelischen Lebens, die aus Wiederholung hervorgeht.

Wir möchten also die von Luther aus der Mystik der Kirche ins Weltleben hineingetragene Einsamkeit der Seele, möchten dies Zwischenreich des unaussprechlichen, faustischen Strebens für eine ewige Station des Menschentums halten, die repräsentiert bleiben muß. Sie muß präsent bleiben, weil jede echte seelische Haltung die Institution braucht, in der sie immer wieder geboren wird und zur Welt kommt. Die protestantische Gewissensfreiheit vergegenwärtigt die Kraft, aus der heraus die Seele mit Gott erst sprechen lernt, aus der heraus sie einen, ihren Weg zu Gott erst findet oder doch selbst findet. Vielleicht kann kein Mensch immer diese Haltung einnehmen. Und wahrscheinlich darf niemand sie „durchhalten". Aber armselig der Mensch, dem diese Haltung nie begegnet ist, dem sie nie vertraut wird. Die Entlassung des Protestanten in die

unmittelbare Einsamkeit seines Selbst mit der Konfirmation darf nicht rückwärts revidiert werden.

Aber es kann etwas dazukommen.

Bei solcher Haltung wird sich auch das bekannteste Vorurteil gegen das Katholische ausräumen lassen, ich meine das gegen die Jesuitenmoral und ihren Satz: „Der Zweck heiligt die Mittel." Denn dies Vorurteil verrammelt vielen Protestanten den Weg in ihre eigene Zukunft, weil es aus einer schlechten philosophischen Aufklärung stammt. Deshalb muß auf ihn noch kurz eingegangen werden. Der Satz: „Der Zweck heiligt die Mittel" ist ebensooft den Jesuiten zugeschrieben wie von ihnen abgeleugnet worden. Er liegt aber auf einer schlechten, philosophisch-moralischen Ebene und begegnet im wirklichen Seelenleben in dieser Form nicht. „Zwecke" sind willkürlich durch unsern Verstand ausgedachte und gesetzte Aufgaben und daher stets untergeordneter Natur. Zwecke gehören immer der Welt der gesetzmäßigen, naturhaft geordneten vergänglichen Dinge an. Wenn ich einen Zug erreichen will, muß ich zeitig zur Bahn. Habe ich mich verspätet, muß ich ein Auto nehmen. Fährt der Chauffeur zu langsam, muß ich ihm ein Trinkgeld versprechen. In dieser Berechnung von Zweck und Mitteln kann es natürlich passieren, daß ich in die Versuchung komme, so schnell zu fahren, daß ein Kind unter die Räder kommt. Mein Zweck, auf den Zug zu kommen, kann das Mittel nie heiligen, ein Kind zu überfahren.

Aber das beruht doch nur darauf, daß auch der Zweck, pünktlich abzureisen, in den Bereich des Heiligen an sich nicht hineinreicht. Ein solcher Zweck ist viel zu untergeordnet und liegt in einer viel zu oberflächlichen Lebensebene, um mir einen Maßstab für die Schnelligkeit meiner Fahrt zu liefern. Es ist unsinnig, aus Zwecken die Gewissen rühren zu wollen. Die Bahnfahrt ist eine materialistische und rationale Angelegenheit, wenn sie bloß als Zweck vorgestellt

wird. Erst wenn das Ziel hinzutritt, dem dieser Zweck zugeordnet ist, erreichen wir die Ebene, auf der es seelische Regeln gibt, auf der sich Heiliges oder Unheiliges unterscheiden lassen. An sich, auf der Oberfläche der Zwecke, ist seelisch nichts zu entscheiden, weder ob ich das Polizeitempo einhalten muß noch ob ich es überschreiten darf. Es ist strafbar, zu schnell zu fahren. Es ist verboten. Mit Sünde oder Tugend aber hat die Angelegenheit nichts zu tun. Wenn ich für die Fahrt eingesperrt werde, so macht mich die Gefängnisstrafe nicht zum Sünder. Als Weltmensch und Weltkind bin ich eingeschachtelt in Rechtsparagraphen und Moralbegriffe, aber außerhalb aller seelischen Sorgen, denn es handelt sich ja um vergängliche und vergangene Dinge.

Das Ziel aber, dem ich mit der Bahnfahrt zulebe, hebt die Welt der Zwecke und Mittel in das Reich der Seele. Und hier kann auch das Übertreten der Geschwindigkeit durchaus geheiligt werden als Weg, den man zum Ziele gehen muß. Der landläufige Jesuitenhaß verschließt sich dieser Einsicht, weil er moralisch vergiftet ist. Das Ziel heiligt den Weg!

Wer verantwortlich lebt, und wer Verantwortung für andere Menschen trägt, kann nur die Achseln zucken über die dumpfe Verlogenheit, mit der diese Wahrheit von der guten Moral übersehen wird. Das Ziel heiligt den Weg. Denn das Ziel ist dem Weg immanent. Scheinheilig ist, wer dies leugnet. Keine gläubige Haltung der Seele weiß etwas von Zwecken. Sie kennt nur eine Bestimmung, der sie zugeführt wird. Der Weg zu ihrer Bestimmung hingegen ist täglich neu zu entdecken. Kein Seelenschiff, das einen moralisch diplomierten Kurs zu steuern vermöchte. Der Weg zum Ziel wird nur entdeckt, weil das Ziel die Seele über sich und ihre eigenwilligen konventionellen moralbedingten Zwecke hinaushebt. Auf ihrem Wege ist die Seele der Zweckfrage überhoben. Kein heiliges seelisches Ziel kann durch un-

heilige Mittel erreicht werden, weil eben das Ziel als ein seelisches dadurch gerade nicht erreicht werden könnte. Aber vieles, was Tagesmoral für ein Vergehen gegen Moral und Recht erklärt, kann ein Gehen auf Gottes Wegen sein. Denn das Heilsziel heiligt den Weg. Ein heilloses Ziel macht umgekehrt auch die moralisch einwandfreien Mittel zur schweren Sünde.

Das teuflische Ziel entheiligt alle Wege, die zu ihm führen, auch die gesetzlich erlaubten und sittlich üblichen. Und die eigentlichen Sünden werden durch „anständige" Mittel tagtäglich begangen, nämlich durch legitime, aber liebesleere Handlungen. Dagegen gilt es Front zu machen. Und das versucht, wenn auch in unzulänglicher Weise, die Kasuistik der Jesuiten. Die Jesuiten haben m. E. eine religiöse Wahrheit in ihrer Kasuistik — vielleicht teilweise unbewußt — verteidigt, im Zeitalter der Aufklärung kein geringes Verdienst. Die Neuzeit hat auch die Glückseligkeit gern als Zweck bezeichnet und in diesem Sprachgebrauch Zwecke des Bewußtseins und Ziele der Seele durcheinandergewirrt. Dieser Vermengung und Verflachung entspringt der Streit für und wider den Satz: „Der Zweck heiligt die Mittel", der in sich selbst kauderwelsch Dingbegriffe und Seelenworte mischt.

5. DIE ZEITGENOSSENSCHAFT JESU

Neue Wege können nur in unmittelbarer Bindung an neue Aufgaben entdeckt werden. Und die Christenheit entdeckt neue Aufgaben nur gegenüber neuen, unerlösten Menschen. Nur wenn es noch missionarische Aufgaben der Protestanten oder der Christen gibt, kann es zu einer neuen Seelenführung innerhalb des Christentums kommen. Solche missionarische Aufgaben glauben wir zu sehen. Wir wissen aber, daß dieser Glaube in den Landeskirchen

weithin fehlt. Diese Kirchen kämpfen um ihren Besitzstand. Sie wollen möglichst wenige Einbußen erleiden. Sie glauben nicht an die Rückgewinnung der Sozialdemokraten, der Liberalen, noch an den Übertritt der Katholiken. Die Kirchenbehörden sprechen noch von Volkskirche. Aber mit dem Begriff des ganzen Volkes hat dieser Ausdruck nichts zu tun. Die missionarische Kraft der Landeskirche ging eben durch Jahrhunderte den Weg über die Staatsreligion. Wuchs der Staat, so wuchs die Kirche. Der siegreiche Krieg ist also in der Tat eine religiöse Angelegenheit gewesen, da auf diese Weise die rechte Lehre Zuwachs gewann. Meistens liest man nur negativ, das Luthertum sei missionsfremd oder missionsfeindlich gewesen. Das ist nur die halbe Wahrheit. So wahr in der Neuzeit Gott im Staatlichen Schicksal gewittert und verehrt wurde, so wahr ist des protestantischen Staates Ausdehnung als der wichtigste Weg der christlichen Mission gewertet worden. Jeder hat in dem Vordringen der Hohenzollern ohne weiteres ein Erstarken des Protestantismus gesehen und empfunden.

Das Erlahmen der Mission des protestantischen Staates erzwingt heut eine neue Verantwortung für die lebendigen Kräfte in der protestantischen Christenheit. Leben ist nur aus der Weitergabe des Lebens zu schöpfen. Ein Glaube, der nicht missioniert, ist kein Christenglaube mehr. Soll sich der Protestant auf Neger- und Hindumission werfen? Er kann's versuchen. Aber auf diesen Wegen kann er nicht hoffen, sich zu erneuern. Er setzt hier nur fort oder konkurriert mit uralten Vorgängern.

Die eigentliche Frage der Mission erhebt sich innerhalb des Volkes selbst, das die Volkskirche zu umfassen behauptet. Denn dies Volk hat sie nicht mehr. Die kirchliche Umfassung ist weitgehend eine Fiktion. Wo sie es nicht ist, da wollen wir uns darüber freuen. Da gibt es aber auch keine Nachfrage nach Neuartung. Wo aber die modernen Massen

nur eben noch kirchlich getauft und begraben werden, da erhebt sich die Frage des christlichen Volkes und christlicher Seelenführung ganz neu.

So neu muß die Frage gesehen werden, daß sogar das Wort Mission hier versagt. Wer sich einbildet, Freidenker und Marxisten ließen sich „missionieren", der wird sicher scheitern. Das Wort ist zuerst durch die Äußere und dann durch die Innere Mission ausgelaugt und dadurch unverwendbar geworden. Sämtliche kirchlichen Termini sind von der landeskirchlichen Staatsreligion entwertet. Die Massen sind ja deshalb der Kirche entlaufen und entwachsen und haben gerade diese Worte alle als Schreckgespenster im Ohr. Müssen wir nun diese alten Termini benutzen, Mission, Kirche, Belehrung, Verchristlichung? Ich glaube nicht. Das Christentum soll gepredigt werden allen Völkern in ihren Zungen. Ich vermag nicht einzusehen, weshalb es den modernen, aus den Staatsreligionen und Landeskirchen hervorgegangenen Völkern nicht in ihrer Sprache verkündigt werden muß. Das Christentum hat nie behauptet, aus Eitelkeit eine Bravourleistung an den Mann bringen zu müssen. Es hat immer nur gesagt, daß es den alten Adam erneuern, das kranke Leben heilen, die Sünden vergeben wolle. Alle Etiketten können also fallen, die mehr von der Firma als von ihren Produkten Zeugnis ablegen. Befriedung, Beseelung, Führung und Leitung suchen die entkirchlichten Menschen.

Den Frieden, die heile Seele, die Königliche Führung, die weiseste Leitung hat Jesus jedem Geschlecht zur Neugeburt anvertraut. Die Menschen jedes Zeitalters sind insofern alle Jesu Zeitgenossen. Das christliche Drama wird nicht vorn auf dem Altar allein wiederholt. Nein, es spielt unten unter uns. Wir sind die Akteurs. Nur ist es umgekehrt wie in Kirche oder Theater: Niemand von uns kennt seine Rolle. Wir alle sind im Inkognito der Zeitgenossenschaft und eben deshalb alle Genossen einer dramatischen Zeit-

lage. Wir dürften uns nennen: socii aetatis Jesu. Alle sind wir die Bewährung schuldig, und niemand weiß, ob er als Apostel oder als Sadduzäer, als Gamaliel oder als Stephanus enden wird. Allen stehen alle Rollen offen. Zeitgenossen Jesu sind wir. Unbekannt ist daher der Grad unserer Christlichkeit, unserer Gläubigkeit, unserer Seelenhaftigkeit. Bei den einen ist das Hirn christlicher als das Herz. Bei den anderen das Herz christlicher als der Kopf. Wieder bei anderen ist die Hand christlich, aber nicht Kopf noch Herz. Alle sind jedenfalls zur Parteinahme gezwungen. Und so wird das Stück „Die Zeitgenossen Jesu" ununterbrochen gespielt. Zeitgenossen Jesu zu sein, bedeutet eine gesunde Entziehungskur von allen christlichen Vokabeln, die bloße Vokabeln geworden sind, aber eine ungeheure Hochspannung des lebendigen und wirksamen Wortgebrauchs. Die Zeitgenossenschaft Jesu schließt auch ein, daß die geschichtliche Zeit von damals bis heute mit ihren Kirchen, Dogmen, Konfessionen nicht aus mißverstandenem johanneischem Liebeskircheneifer ins Meer des Nichts gestürzt wird, sondern bestehen bleibt. Denn nur diesem Ablauf verdanken wir ja die dramatische Zuspitzung, allesamt als Zeitgenossen Jesu heute und immer agieren zu müssen.

An wen kann nun die Botschaft heute ergehen? Und in welchen Formen?

Sehen wir uns daraufhin zunächst einmal unter den Heilsmännern und Heilsverfahren der modernen Gesellschaft, der entkirchlichten Menge, um. Was wird ihr denn schon geboten? Was fehlt ihr? Wir werden daraus lernen können, sowohl was wir anders machen müssen, als was wir ebenso tun dürfen.

Der Priester unserer Gesellschaft ist der Arzt. Der Mediziner ersetzt den modernen Menschen die Autorität. Ich glaube, es ist überflüssig, diesen Tatbestand ausführlich zu beweisen. Er drängt sich jedem auf, der sich diese Herr-

schaft des Arztes — vom Chirurgen über den Dermatologen zum Nervenarzt und Psychotherapeuten — einmal vergegenwärtigt. Dieser Priester nimmt alles natürlich. Beileibe nicht bloß körperlich. Aber natürlich. Und das Wohltuende an der Herrschaft des Arztes ist eben, daß alles durch sie natürlich wird. Der Arzt hat die Autorität, alles für natürlich zu erklären und auf diese Weise die Gewissen zu entlasten. Er leistet damit genau das, was Leidende von einer Autorität verlangen: Lossprechung von Schuld und Verantwortung. Auch wenn er sie auf die zehn Gebote verweist, glauben sie ihm das, weil er als Arzt es ihnen sagt.

Ich halte es für aussichtslos, mit dieser Autorität konkurrieren zu wollen. Die Form einer Wiederaufrichtung irgendwelcher monarchisch-priesterlichen Autorität kann die Botschaft heute nicht annehmen. Der Platz ist vergeben.

Wie steht es ferner mit der Predigt und Wortverkündigung? Bietet sie Aussichten?

Der Prediger dieser modernen Gesellschaft ist der Journalist. Die Zeitung ersetzt dem modernen Menschen die Bibellektüre. Muß man diese Sachlage noch ausführlich beweisen? Zeitung, Zeitschrift, Radio, Buch, Reklame beweisen jedem Lesefähigen die Vergänglichkeit seines Daseins. Diese Predigt des Zeitgeists macht alles zeitbedingt, relativiert alles. Das gedruckte Wort gibt heute jedem die Gewißheit, daß er zeitbestimmt handelt. Es heilt ihn von allen Fragen nach einem zeitentrückten Schicksal. Die Presse in allen ihren Formen bedruckt buchstäblich unser Inneres täglich mit so viel Schriftzeichen, daß wir kaum fertig werden, sie zu buchstabieren. Wie sollten wir noch die Kraft aufbringen, unsere eigene Schrift auszubilden, uns selbst als Letter ins Buch des Lebens einzugraben? Das Leben des Zeitgeists ist viel zu stark um uns her, es klopft und hämmert seine Morsezeichen von allen Enden der Welt auf den schmalen Streifen, den wir unseren Horizont nennen. Da wird dieser

Horizont mit Zeitgemäßheit ganz ausgefüllt. Auf diese Weise gibt es nichts Wichtiges, das uns entgeht. Es wird aber unsinnig, irgend etwas für wichtiger als alles andere zu halten. Es ist vieles notwendig: Steuern, Abrüstung, Wohnungsbau, Sport, Strafrechtsreform, Berufsauslese — lächerlich, irgend etwas für das einzig Wahre zu erklären. Eins wäre not? O nein, vieles, sagt die Presse.

Ist es in solcher Zeitungswelt sinnvoll, die Botschaft vom Einzig Wahren in die Form der Presse, also des Zeitgeists, in irgendeiner Form zu kleiden? Kann die Wortverkündigung über Predigt und Bibel führen? Man hat gesagt, der Apostel Paulus würde heute als Journalist herumgehen. Vielleicht. Denn ich glaube auch, daß die Journalisten so unentbehrlich sind wie etwa die Ärzte. Aber ich glaube nicht, daß heute der Apostel Paulus die frohe Botschaft zu verkünden vermag. Paulus hat eine Parole ausgegeben. Ich glaube nicht, daß die Christenheit heute eine Parole braucht. Sie will sich ja gerade unter das moderne Volk mischen, damit ein neues Volk aus beiden werde. Die alten Parolen sind verdächtig. Das Inkognito ist das Schicksal der Zeitgenossen Jesu.

Denn dies gerade ist der Unterschied dieser werdenden Gemeinschaftsform von der katholischen und protestantischen: Wir wissen von niemandem vorher, wie er ist, noch was von ihm zu halten ist. Wir können niemanden exkommunizieren. Trotzdem müssen wir damit rechnen, daß sich manch einer selbst ausschließen und herausmanövrieren wird. Wir können auch niemanden bekehren. Trotzdem müssen wir damit rechnen, daß sich mancher, von dem wir es nie erwartet hätten, noch ändert. Wir sind nur verpflichtet, die Tore für alle aufzuhalten, zum Ab- und Zugehen. Selbstausschluß tritt an die Stelle der Exkommunikation, Mitwirkung und Teilnehmerschaft tritt an die Stelle der Bekehrung. Wer mittut, gehört zu uns, auch

wenn er das Gegenteil bekennt und behauptet. Wer den Frieden bricht, verrät uns, auch wenn er derselben „Ansicht" ist wie wir. Was wir aber darstellen können, ist das Zusammenleben einer „aetas", einer zeitbedrängten, notgepreßten Zeitgenossenschaft, mit all ihrer Gegnerschaft, Mißverstand und Artverschiedenheit an Alter, Geschlecht und Beruf.

Weder der Priester noch das Wort überwinden die Entfremdung von Menschen, die in die moderne Arbeitswelt einorganisiert sind. Nur Zusammenleben überwindet diese Entfremdung. Socii aetatis Jesu — das reicht von Rom bis Indien, von der Täufersekte bis zu den Dollarmillionären. Die Welt lebt heut ihre Gegensätze rein tatsächlich. Beseelung heißt nichts, als dies Leben fröhlich, freudig und einig zu gestalten.

An vielen Orten und in vielen Formen haben wir von diesen Aufgaben der heutigen Verkündigung gehandelt. Ich muß den Leser auf diese Schriften der Kürze wegen verweisen. (Angewandte Seelenkunde, eine programmatische Übersetzung; Richt-Rosenstocks Im Kampf um die Erwachsenenbildung 1912—1926; Rosenstock-Wittig: Das Alter der Kirche, daraus besonders in III: Luthers Volkstum und die Volksbildung, in IV: Die Verklärung der Arbeit, in V: Religio depopulata; Ernst Michel in: Die Kreatur I, 1927; Deutsche Schule für Volksforschung und Erwachsenenbildung, Das erste Jahr, Stuttgart 1927; Lebensarbeit in der Industrie und Aufgaben einer europäischen Arbeitsfront, 1926; Verhandlungen des kirchlich-sozialen Kongresses in Düsseldorf 1927.) Daß jedermann alljährlich kürzer oder länger mit Klassenfremden, Rassenfremden, Bekenntnisfremden zusammenlebe und geistig in den Grenzen des Möglichen eines Volkes mit ihnen zu werden beginne, ist kurz gesagt missionarische Forderung dieser Lebensweise.

Diese Forderung schiebt also den Ausbau einer priesterlichen Seelsorge kirchlicher Art beiseite und ebenso geht sie

an einer Verstärkung der Verkündigungsaufgabe im Sinne evangelischer Gewissensbelastung vorüber. Daher haben wir zu fragen, ob sie, durchgeführt gedacht, eine Verbindung zwischen Protestantismus und Seelenführung hervorrufen kann. Was wirkt an ihr seelenführend?

Auf den ersten Blick scheint hier jeder Gedanke an Seelenführung absurd. Keine Seelsorgerliche Autorität, keine bekenntnisfordernde Predigt bedrängt das Gewissen des Einzelnen in einer solchen Freizeit oder Arbeitsgemeinschaft. Ja, Bekenntnis und Priestertum sind die eigentlichen Klippen solcher Lebensbildung. Es ist mir begegnet, daß einer der tüchtigsten Sozialpfarrer, die ich kenne, in eine solche wohlgeglückte Zelle durch theologisch konfessionelles Geschwätz den einzigen Mißton brachte. Und es ist einigen jungen Männern, die unter großen Opfern ein solches Zusammenleben vorbereiteten, passiert, daß ein Barthianischer Geistlicher ihnen vorwarf, daß sie sich nicht mit der Frage Was ist Kirche? beschäftigten!! Diese geistlichen Herren, die sich mit etwas „beschäftigen", sind nach meiner Erfahrung die ewigen Widersacher derer, die dies selbe Etwas gerade „schaffen". Auch ist niemand so blind gegen das, was geschieht, und seine ersten Lebensäußerungen als der, der darüber, daß eben dies geschehen sollte und geschehen müßte, Tinte vergießt.

Die protestantischen Kirchenmänner werden also nur schwer sich in die neue bekenntnislose und autoritätslose Lebensart hineinfinden. Sie schlagen zu leicht das Fleisch und Blut der arbeitenden Menschheit an das Kreuz ihrer Theologie und Konfession.

Und auf der anderen Straßenseite dieses schmalen Weges spotten die Massen, denen schon das Wort Jesus ein Ärgernis ist, über diese „Zeitgenossenschaft Jesu". Sie glauben ja an den natürlichen Menschen platt, flach und ungeführt, den entspannten und entladenen bloßen Scheinmenschen,

der ein Tier ist. Sie glauben nur an das allzu Menschliche und wollen aus all unseren Erdenresten die „menschliche" Gesellschaft aufbauen. Sie verraten den Vollmenschen, den Menschenmenschen, an den Zufall des Menschentierleins.

Die Kirchenmänner fordern den Fleischestod in liebloser Weise nur dem Bekenntnis zur Ehre. Die Humanisten bejahen den Geistestod und ein leidloses Leben nur dem Menschenleibe zu Ehren. Sie kennen beide nur Geist und Leib und verwechseln diese mit der Seele, die doch ein Drittes ist. Aber die Philosophie der Neuzeit hat es fertig gebracht, die Seele fast vollständig durch den Geist (oder die Materie) zuzudecken; ein bekanntes Buch konnte sie sogar im Titel identifizieren. Denn es nennt sich: „Geist und Körper; Seele und Leib" in der naiven Annahme, daß so wie Körper und Leib zwei Worte für dieselbe Sache sind, auch „Seele" nur eine andere Vokabel für „Geist" darstelle!

Der schmale Weg der Zeitgenossenschaft Jesu tastet zwischen beiden, den Zionswächtern und den Griechen, mitten hindurch. Er kann die Durchkreuzung unserer Natur durch die geistigen Pflichten nicht verleugnen. Aber das Kreuz der Wirklichkeit muß nicht als Tod, sondern soll als langes Leben gelebt werden. In jedem Augenblick und zu jeder Zeit soll ein Bund geschlossen werden zwischen Erde und Himmel. In jeder Stunde soll eine Ehe gestiftet werden zwischen feindlichen Kräften in der Gesellschaft.

Eine solche Ehestiftung nimmt nun eine eigentümliche Stellung ein zwischen der katholischen und der evangelischen Kirchenform. Sie zeigt aber — wie das bei seelischer Stiftung nicht anders sein kann — Züge von beiden, die ewig wahr bleiben. Die „Zeitgenossenschaft Jesu" hält am evangelischen Dogma von der Unsichtbaren Kirche fest. Denn sie kennt keine Ämter und keine Rollen in ihrem Drama, die ein für allemal feststünden. Nur gegen die

Kirchenpraxis wendet sie sich. Denn diese lebt längst von höchst sichtbaren Ordnungen.

Aber die Zeitgenossenschaft Jesu entspringt zugleich dem Glauben an die sichtbare Kirche, nur in einem neuen Sinn. Sie verkörpert eine Gemeindeform, kraft der die Kirche nie sichtbar ist, aber stets sichtbar wird[1]). Sie stellt neben das Kirchenjahr eine Jahreskirche, in die eingehen sollen die wirklichen Lebensjahre und Lebensschicksale der Zeitgenossen, die guten Willens sind. Die Zeitgenossen, die guten Willens sind — das ist die Auslese, die sich bewährt im Zusammenleben. Es kann jedem von uns geschehen, daß sein Wille einmal oder das andere Mal nicht mit erfaßt wird. Dann bleiben wir für das Mal draußen, bleiben ungebunden, ohne „Religion". Aber gerade weil es jedem widerfahren kann, unverbunden zu bleiben und unverbindlich weiterleben zu müssen, gerade deshalb liegt heute wieder die volle Lebensgefahr und das heißt das wirkliche Leben im Kampf um die Bindung, im Kampf um die Religion.

Diese Bindungen werden allerdings nicht mehr aufgesucht in Staat oder Kirche. Sie binden die Kräfte der Gesellschaft. Die Zeitgenossenschaft Jesu bildet sich als das Kreuz des Zusammenlebens zwischen den Gegenspielern in der modernen Gesellschaft.

Dieses Zusammenleben der Gegenspieler geschieht nicht von selbst, sondern es geschieht als Widerstand gegen das natürliche Auseinanderleben. Gegner „setzen sich auseinander". Die Zeitgenossenschaft setzt sich zusammen. Und das Siegel dieser Zusammensetzung ist die Führung und Lenkung, der sich die Gruppe unterordnet. Die Zeitgenossenschaft bewährt sich, wenn widerstreitende Kräfte seelisch führbar werden. Kräfte können ja nicht ruhen. Ihr Heil

[1]) Über dies Sichtbarwerden einer vorübergehenden Ordnung handele ich ausführlich in „Ökonomie der Sitten" („Erziehung" März 1929). Vgl. auch meine „Politischen Reden" Berlin 1929.

liegt darin, daß sie ihrer Bestimmung zugeführt werden. Die Führung der Seelenkräfte ist also — anders wie bei der Staatsreligion — der eigentliche Inhalt aller Glaubensbindungen in der Gesellschaft! Um von Seelenführung handeln zu können, mußten wir die neue Glaubensform des gesellschaftlichen Lebens suchen. Die Gesellschaft, in der alle Kräfte sich teilen, spezialisieren, auseinanderfallen, kann nur durch seelische Führung geheilt werden.

6. BESEELUNG UND SEELENFÜHRUNG

Innerhalb einer erneuerten kirchlichen Lage, die wir kurz mit einem kirchlichen Wort als Beseelung bezeichnet haben, läßt sich auch die Frage nach „Seelenführung" neu stellen und neu beantworten. Wir reden aber hier von Werdendem, kaum Begonnenen, mit viel Zaghaftigkeit wird es versucht, mit viel Altem, Konfessionellem gemischt und dadurch entwertet. An das alte protestantische Erbgut läßt sich Psychoanalyse ankleben als Modernisierung genau wie Beichte, nämlich willkürlich, aus schlechtem Gewissen, als Entlehnung fremder Federn. Als seelische Selbstverständlichkeit kann Seelenführung nur auftreten in einer neuen seelischen Lage. Nur als solche interessiert sie uns. Deshalb gestatte uns der Leser hier die Vorwegnahme jener neuen Lebenshaltung als Zeitgenossen Jesu. Er erlaube uns zu glauben, diese neue Form des Zusammenkommens und Zusammenlebens Erwachsener habe sich schon durchgesetzt. Wir wollen unterstellen, es sei die Beseelung und Befriedung in jenen Zellen des Gemeinschaftslebens in Gang gekommen und in unaufhaltsamem Vollzug. Wer solche Lebenserfahrung selbst noch nicht gemacht hat, wird unsere Annahme für eine bloße Utopie halten. Wer hingegen jemals eine solche Zeit durchlebt hat, weiß, daß wir von Realitäten reden. Beide aber müssen uns gestatten, die Frage

nach „Seelenführung" in diesen Rahmen einzubetten. Denn ohne diesen Rahmen bliebe Seelenführung wie gesagt ein Fremdkörper.

Wir stellen also die Seelenführung nicht zum Protestantismus als Konfession, sondern zur „Beseelung" der Arbeitswelt durch evangelische Formen des Zusammenlebens. Was kann da innerhalb solcher Formen beseelter Gemeinschaft an Führung lebendig werden? Gehen wir schrittweise vor. Da sehen wir gleich zu Anfang: Diese beseelten Formen des Zusammenlebens sind bewußte Einrichtungen, sind Institutionen. Institutionen sind immer um einen Schritt hinter dem vollen Leben zurück. Liebe führt besser und lebt kräftiger die Menschen zusammen als noch so beseelende Formen. Die Form kann also nur nachbilden, was Liebe vorbildlich tut. Damit haben wir eingesehen, daß natürlich das Beste und Größte von der Liebe unmittelbar und vorbildlich geleistet wird. Aber wir sehen noch ein Zweites: Die Liebe führt. Und sie führt im hierarchischen Sinne, als hinanziehend (Goethe), bewegend (Dante), umbildend und verwandelnd (Jesus), also als Gebieterin. Es stellt sich kraft der Liebe eine Rangordnung her. Das Ungeliebte, das Nichtmitgeliebte an mir wird eben dadurch entwertet. Es fällt ab von mir; ich schüttle es ab, weil es nicht mitgeliebt wird. Es scheidet aus meinem Leben aus, einfach weil es in das Zusammenleben nicht mit eingeht. Es paßt nicht hinein. Weils mich aber zu jenem Zusammenleben treibt, vertreibe ich alles aus mir, was mich an jenem Zusammenleben zu hindern droht. Ein kleines Beispiel mag das erläutern.

Der berufsgetriebene Mann kommt meist zu einer Freizeit oder Arbeitsgemeinschaft nur mit Seufzen und Vorbehalten. Die tägliche Post läuft ihm nach. Immer wieder wird uns erklärt: „Ich kann nicht bleiben. Die Post ruft." Immer wieder aber erlebt man, daß diese Erklärung widerrufen wird. Die Wichtigkeit des Götzen Beruf, des Dämons Post

sinkt schon nach einem einzigen Tage oft in sich zusammen. Der Besucher löst sich, zu seinem eigenen Erstaunen, aus Dingen, die ihm eben noch unaufschiebbar, unentbehrlich vorkommen. Eine Seite von sich, die er stets für aufschiebbar, stets für entbehrlich gehalten hat, das, was Bolz in den „Journalisten" das Taschenherz zum Privatgebrauch nennt, meldet sich plötzlich, und eine Umwertung aller Werte ist die Folge. Dieser Fabrikant, dieser Krautjunker, dieser Gewerkschaftssekretär zeigt plötzlich sein „zweites Gesicht", das er sonst nur im Familienkreise aufsetzt, das er nie ernst nimmt, jenes Gesicht, für das man sich zu entschuldigen pflegt: „Man ist doch auch Mensch." Und noch während sie darüber erschrecken, daß sie dies zweite Gesicht hier zeigen, merken sie plötzlich, daß sie aus einer ungeheuren Kraft emporgetragen werden über ihren Alltag und daß sie Herr über ihn werden, nur weil er ihr Gesicht nicht mehr endgültig beherrscht. Die Kraft, das andere Gesicht zu zeigen, ist ja die Kraft zur Veränderung, zur Wandlung in uns. Das andere Gesicht ist das unbestimmte Gesicht, das absichtslose.

Der Arzt, der Schriftsteller, der Schmied, der Weber: sie haben alle ihr Arbeitsgesicht. Mit diesem Gesicht zeigen sie, daß sie es auf etwas abgesehen haben. Jeder Erwachsene hat seine Arbeitsmaske; seine Lebensmaske. Täglich gräbt sich die Rolle tiefer ein, die ihr Träger als Hausfrau, als Angestellter, als Verkäuferin, als Professor zu spielen hat. Das zweite Gesicht des Menschen ist nun nicht etwa das Gesicht einer anderen Rolle, einer zweiten Maske. Es gibt Menschen, die drei, vier Arbeitsgesichter, drei, vier Rollen haben, aber trotzdem das zweite Gesicht nie bekommen.

Das zweite Gesicht ist eben das absichtslose Antlitz, das das göttliche Recht hat, Ich und Du von sich zu sagen, während jedes Arbeits- oder Charaktergesicht nur der oder jener Doktor oder Kommerzienrat, ein Herr Er, ist. Daß

jedermann mehrere seelische Figuren in sich trägt, die den Personen der Grammatik Es, Du, Ich, Wir, Ihr entsprechen, habe ich an anderem Orte ausführlich dargestellt[1]). Ein Mensch, der nur in der Ichform oder nur in der Duform leben will, hört auf zu leben. Er wird ein Rädchen im Zivilisationsprozeß, oder ein Tropfen im Meer des Gefühls. Er hört auf, Seele zu sein. Keine dieser seelischen Tonarten darf absolut herrschen. Sie alle müssen dem Menschen zur Verfügung stehen. Sonst entartet er. Das zweite Gesicht hervorzaubern, heißt also den Götzendienst einer bestimmten Seelenhaltung brechen.

In einer Ordnung der Dinge, wo für das Zusammenleben mit Gegnern Zeitopfer gebracht werden, wird die Ausbildung der eigenen Monomanie, der sogenannten Eigenart, wohltätig verlangsamt. Eigenartung ist ja so unaufhaltsam wie der Tod. Im Sterbestündlein sind wir auch am eigenartigsten[2]). Aber wenn wir vorher zu schnell uns in die doch unausbleibliche Eigenart unseres Wesens ohne Hemmung hineinverlieren, prellen wir uns um das Beste an unserer Eigenart. Der seelische Tod tritt nämlich dann um ebenso viele Jahre vor dem leiblichen ein, als wir „das andere Gesicht" vernachlässigt haben. Wir leben desto länger, je weniger wir unser Wesen zeigen, machen und formen, je mehr wir es zwingend werden lassen. Denn um so mehr kann dann eingehen in uns, das unser Verstand ablehnen würde, wenn er allein zu befehlen hätte.

Seelenführung wird also hier dargeboten durch Schaffung einer Ausweiche, einer Umfahrschiene für unseren allzu gradlinig und allzu zweckhaft vorwärtsfahrenden Lebenstriebwagen. Diese Ausweiche bedeutet aber mehr. Zwar tut's schon not, den Lebenslauf ab und zu langsamer werden

[1]) Angew. Seelenkunde, Darmstadt, 1924.

[2]) Rudolf Ehrenberg, Theoretische Biologie, Berlin, J. Springer, 1923.

zu lassen, Hemmungen einzuschalten, weil wir zu rasch und vor allem zu bestimmt fahren. Um wie viel nötiger aber ist eine Ausweiche, wenn wir uns verfahren haben! Unser gesellschaftliches Leben verfährt mit uns so verirrend, daß wir viel öfter als früher, wo sich die Berufe vererbten oder doch lebenslänglich beibehalten wurden, uns festfahren. Wir werden abgebaut. Wir werden verlassen. Wir müssen umsatteln, und umlernen. Der Text jedes Lebenstages lautet anders. Dieser Gesellschaftsordnung ist die Seele des Einzelnen nicht gewachsen. Wo aber findet sie Hilfe?

Wir müssen eingestehen, daß sehr viele Seelen ohne Hilfe diesem Schicksal erliegen. Sie wissen nicht, mit Ehren umzulernen. Sie lassen sich daher ganz fallen, heraus aus der Ehre. Und doch kann man helfen. Jemandem helfen — sagt Nietzsche — heißt ihm eine Scham ersparen. Die Formen freiwillig zweckfreien und doch geistig erhöhten Zusammenlebens von Gegnern sind so wichtig, weil hier dem, der sich verfahren hat, das Erröten erspart wird beim Umlernen. Es kann ein Umsatteln werden im Beruf, ein Umschwenken im Privatleben, ein Umdenken im innersten Überzeugungskern — die Umwandelung vollzieht sich in jedem Falle nicht wie in der Beichtstuhlsorge noch wie in der protestantischen Gewissenseinsamkeit, sondern auf einem neuen Wege.

Das Beichtkind spricht der Priester los; Autorität bewirkt die Wandlung. Die Seele des Protestanten spricht Gott los; die eigene Freiheit wirkt die Bekehrung. Den Teilnehmer an einer echten Begegnung von Gegnern — sei es als Arbeitsgemeinschaft, Freizeit, Volkshochschulkurs, Arbeitslager, gemeinsame Fahrt — löst die Kameradschaft des Andersartigen aus seiner Erstarrung. Die Erlösung ist hier keine disziplinäre Maßregel, die Bekehrung kein subjektiv-gewalttätiger Ruck. Sie hat nichts Gewaltsames. Und trotzdem kriegen die Menschen ein anderes Gesicht, gucken mit an-

deren Augen am Ende solcher Freizeit in die Welt, können frei sprechen, wo sie bisher nur mit Worten geboxt oder gestottert haben, fühlen sich dämonischen Bindungen entrissen, denen sie hörig waren. Wir beschreiben nur Vorgänge, die uns in großer Zahl bekannt geworden sind.

Das andere Gesicht zeigen, die Ausweiche finden — auf der man ohne Erröten umfahren kann, das bedeutet seelisch geführt werden. Denn die Seele braucht man nur den Götzen und Dämonen zu entführen, dann ist sie frei. Mehr ist an Führung nicht notwendig. Wenn es dem Leser wenig scheint, so verrät er, daß er die Führung der Seele zu bestimmten Zielen für erlaubt hält. Das aber ist im Reich der Seele unzulässig. Es gibt keine Ziele oder Zwecke, die ein Führer autoritär der Seele vorhalten dürfte. Seelenführung ist keine Truppenführung. Wohin es mit der Seele kommen kann oder soll, weiß die Seele selber nicht; noch weniger darf es ihr Führer wissen wollen. Seelenführung, die sich vor Gott verantworten lassen soll, darf natürlich Gott nicht ins Handwerk pfuschen. Natürlich kann ich Seelen anderer zwingend führen. Nur bin ich dann ein Verführer, Hypnotiseur, Magier und Zauberer. All das gibt es. Und all das geschieht heute reichlich. Aber daß es all das gibt, ist die einzige Ursache für die Unentbehrlichkeit des Christentums. Das Christentum verteidigt die Zukunft der Seele, ihre unbegrenzte Freiheit.

Die Seele fährt am sichersten in die Hölle, die sich ihren Weg vorher ausdenkt, ausrechnet und ausmacht. Die Seele wird am weitesten getragen, die am wenigsten vorher wissen will, wo die Reise hingeht. Die Seele braucht vor dem ihr beigesellten Bewußtsein ein Inkognito; wer sie eigentlich ist, darf sie nicht wissen wollen. Was wir von uns wissen, ist das Tote an uns; indem wir etwas von uns wissen, arbeiten wir an seinem, an unserem Tode. Das Leben darf nur dadurch bekannt werden, daß es Gestalt

gewinnt. Dieses Inkognito muß alle Seelenführung respektieren.

Dies ist der dritte Punkt, durch den die neue Lage Seelenführung ermöglicht. Die Zellen, in denen socii aetatis Jesu zusammenleben, kennen kein Amt. Es gibt da nicht Klerus und Volk, nicht Pastoren und Laien, nicht Gebildete und Ungebildete, sondern es gibt — und wenn wir drei Tage zusammen sind — Ämter, die sich herausstellen, Rangordnungen, die sich bilden, Verfassungen, die sich als notwendig erweisen. Das Amtlose kommt dem Bedürfnis der Seelen nach Gestaltwerdung ihres noch ungelebten Lebens entgegen. Sie erfahren hier, zu welchem Amt sie wohl selbst in der Gemeinschaft passen. Da ergreift dieser eine Funktion, weil sie sonst nicht wahrgenommen würde; da bildet sich ein Hausamt heraus, ohne das es nicht ginge. Am Ende kennt jeder sein Amt, weil am Anfang niemand eins hatte.

Auch hier ahmt die Institution nur nach, was echter Liebe allezeit gelungen ist und gelingt. Denn echte Liebe hat immer die geliebte Seele mit neuen Augen angesehen und ein neues Leben für sie improvisiert. Es ist immer die Liebe, die in dem Bären den Prinzen, in dem Aschenbrödel die Schönste entdeckt. Die Verzauberung der Menschen in der Welt wird durch die Liebe geheilt. Insofern ist die neue Lage eine uralte Lage. Aber wir sind ja auch gebunden an das in die Schöpfung ein für allemal gelegte Leben. Nur aus dieser Bindung heraus können alle Weisungen entspringen, die wir suchen. Nur das ist neu an unserer Lage, daß diesmal das, was zwischen den Menschen immer gewirkt hat, nunmehr ausdrücklich in die Gestalt einer Institution der Völker gefaßt werden muß, damit sie nicht als „letzte Menschen" blinzelnd fragen: „Was ist Liebe? Was ist Glück? Was ist Stern?" Seelenführung ist die Forderung der Menschen, die heute als Massen verzaubert leben.

Seelenführung ist nicht Seelsorge. Denn sie führt, indem sie das bewußte Leben hemmt, indem sie dem herandrängenden, unbewußten Leben Zeit gewährt, heraufzutauchen, indem sie der Seele kameradschaftlich das Erröten beim Umlernen erspart, aber das Umlernen ihr abzwingt.

Sie kann nur dort rein von Aberglaube und seelenzerstörender Übermacht geübt werden, wo Amt und Konfession zurücktreten und wo trotzdem der ganze Gehalt, den Amt und Konfession schützen wollen, unversehrt gewahrt bleibt: die Freude der Gemeinde, der Friede des Geistes, die Fröhlichkeit der Seele.

Die Seelen, die heimkehren wollen aus der Verfahrenheit des modernen Arbeitslebens, sind heute ausgeliefert falschen Erlösern, Magiern, Therapeuten, Verführern, weil die Christen ihre Konfessionen behüten und ihre Kirchenämter und an keine Ausbreitung des Christentums glauben. Statt daß die Kirchenleute sich mit Psychologie der Kultformen „beschäftigen", sollten sie mit ihrer Macht uns helfen, die Zeitgenossenschaft zu bilden. Werden sie es tun?

ZWEITE ABTEILUNG

DAS PROTESTANTISCHE PROBLEM AUSSERHALB DER EVANGELISCHEN KIRCHEN

KRITIK UND GESTALTUNG ODER DAS GEISTPRINZIP IM KATHOLIZISMUS

VON EINEM KATHOLISCHEN THEOLOGEN

I

Ist es Paradoxie oder Wortspiel, wenn ich die Umschreibung des „Kairos", wie er im ersten Bande hier versucht wurde, als Wesensbestimmung des Katholischen bezeichne? Wir sind gewohnt, unter katholisch, Katholizismus eine weitspannende, festgefügte Organisation zu verstehen, deren Einheitsprinzip eine die Gewissen bindende Autorität und eine in Dogma und Recht kristallisierte Lehre und Disziplin ist; als Haus, das auf einen Felsen gegründet ist und steht, nicht erst wird, und in dem die Völker und Zeiten Aufnahme suchen müssen. Aber das ist nur die eine Seite der Sache, die statische. Daneben gibt es noch eine dynamische, die ebenso deutlich vom Herrn, von den Vätern und großen Theologen ausgesprochen wird und zu allen Zeiten im Bewußtsein der Kirche mehr oder weniger lebendig war. Wie immer man die Worte Jesu vom Kirchenbau auslegen mag — an der Tatsache, daß er eine sichtbare Gemeinschaft gegründet hat, scheint mir kein ernsthafter Zweifel möglich. Aber er lehnt es ausdrücklich ab, daß mit der Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft das Heil gesichert sei. Im Gegensatz zu den Juden, die in ihrer Zugehörigkeit zum Volke Abrahams die Sicherheit seiner Verheißungen sahen, betont er, daß Gott auch aus den Steinen Abraham Kinder erwecken könne. Durch die ganze Geschichte der kirchlichen Theologie geht das Bewußtsein, daß es außer dem Leibe der Kirche noch eine umfassendere Seele gebe, und daß alle ehrlich Suchenden, die nach ihrer Gewissensüber-

zeugung leben, zu dieser Seele der Kirche gehören. Besonders Augustinus hat diesen Gedanken der Tradition scharf formuliert und in seinen Konsequenzen aufgezeigt. „Sunt extra, qui sunt intra, et sunt intra, qui sunt extra (sc. ecclesiam)." Also die äußere Zugehörigkeit zur katholischen Kirche entscheidet nicht über die Katholizität, sondern nur deren Realisierung. „Nicht wer zu mir sagt, Herr, Herr . . ." Es gibt Menschen, die nach ihrer Überzeugung außerhalb der Kirche stehen und stehen müssen, aber in ihrer Gedankenarbeit, in ihrem sittlichen Leben und Streben das Ideal des Katholischen mehr verwirklichen als viele Anhänger und beamtete Vertreter des Katholizismus; daraus folgt, daß sie Gott und seinem Reiche näher stehen, also katholischer sind als diese. Der unglücklich formulierte Satz von der alleinseligmachenden Kirche, der überhaupt nichts anderes sagt, als was Cyprian in dem allgemein angenommenen kirchlichen Axiom ausgesprochen hat: „Niemand kann Gott zum Vater haben, wer die Kirche nicht zur Mutter hat", muß, wenn er richtig verstanden werden soll, in die dynamische Gesamtauffassung der Kirche und des Katholischen eingestellt werden, in der das Statische seine Begrenzung und Sinndeutung findet und umgekehrt.

Am stärksten kommt das Dynamische des Katholizismus zum Ausdruck in seiner Auffassung als Gabe und Aufgabe zugleich. In demselben Maße, wie er als Offenbarung von Gottes Gnade geschenkt wurde, ist und bleibt er, wie alle Gaben Gottes, des Geistes, Aufgabe, die erst am Ende der Zeiten gelöst sein wird. Der Mensch muß alle seine Anlagen entfalten, um das Göttliche in sich aufzunehmen, muß weit und stark genug sein, um es in sich zu realisieren. Der Katholizität der Wahrheit, Güte und Schöne Gottes muß, auf unserer wesensanderen Ebene, die Katholizität des Menschen entsprechen, und es ist, im Ganzen gesehen, die Aufgabe der Menschheitsentwicklung, seine Seele immer

mehr für die Offenbarung des Allumfassenden und Alldurchdringenden zu öffnen. Voll katholisch ist darum keine Zeit und kein Individium, auch kein Kirchenvater und kein Theologe, und die Kirche hat sich nie, auch nicht mit dem Größten und seiner Lehre, identifiziert. Die aktive Tradition geht über alle hinaus und wird erst erschöpft sein, wenn die letzte Zeit und der letzte Mensch ihren Beitrag zur Erfassung des Göttlichen gegeben haben.

Aber damit ist die Katholizität nicht in nebelhafte, nie erreichbare Ferne gerückt. Die Offenbarung ist dem Menschengeschlecht gegeben, und mit dieser Gabe ist das Katholische objektiv grundgelegt. Die subjektive Aneignung und die Katholizität einer Zeit und des Einzelmenschen verwirklicht sich nur in der Auseinandersetzung der jeweiligen Geisteslage und Seelenstruktur mit dem objektiv Gegebenen. Was an Erkenntnissen, Fragen und Aufgaben einer Zeit aufsteht, hat den Sinn, zu dieser Auseinandersetzung zu zwingen und, geistesgeschichtlich gesehen, ihre Katholizität realisieren zu helfen. Ist die Katholizität im Laufe der Geschichte niemals eine vollkommene, so gewinnt jede Zeit und jeder Einzelmensch ihren Anteil daran, wenn sie von ihrer besonderen Geistes- und Seelenlage aus und in ihr, d. h. nach ihrem Maße die göttliche Offenbarung sich aneignet und im Leben verwirklicht; nicht nur bewußt die Vertreter der Geisteswissenschaften, sondern auch unbewußt der einfache Bauer und Handwerker und die Diener der praktischen Berufe, die für spekulative Grundlegung ihrer Lebensführung nicht Zeit und Muße haben.

An diesem Punkte wird der „katholische" Kairos in seiner universalen Bedeutung sichtbar. Ist Kairos der zeiterfüllte Augenblick, in dem Zeit und Ewigkeit sich schneiden oder das Ewige in das Zeitliche hereinbricht, und zwar so, daß es in keiner Zeit fixierbar ist oder gegenständlich, abgeschlossen wird, aber auch nicht rein ideal, jenseitig bleibt,

sondern als Gabe und Aufgabe in die Zeit eingeht und in ihr wirklich wird — dann ist das Katholische dieser Kairos, das Eingehen des Ewig-Göttlichen in die Zeit und in das konkrete Menschenleben, das tatsächliche Offenbarwerden Gottes an den Menschen in der jeweiligen Zeit und geistigen Lage.

In der theologischen Literatur, auch noch in der neuesten französischen Encyklopädie, wird der Begriff der Katholizität fast nur von der geographischen Ausbreitung der Kirche, ihrer Bestimmung und Verbreitung auf dem ganzen Erdenrund, für alle Völker und Zeiten, also extensiv verstanden; auch die Betonung der ganzen Lehre gegenüber den Häretikern, die nur die eine oder andere Seite hervorhoben und absolut setzten, ist im Grunde nur eine extensive.

Im diesem Sinne ist katholisch als in der Gemeinschaft mit der gesamten Kirche und ihrer vollen Lehre stehend zu fassen. Aber schon seit Augustinus haben die Väter und Theologen auch das intensive Moment an der Katholizität hervorgehoben und in der Auseinandersetzung mit der antiken Kultur betont, daß alles Wahre, Gute und Schöne katholisch, weil von Gott, sei und einen Platz im Reiche Gottes habe; daß die volle Katholizität erst erreicht sei, wenn alle Menschenkräfte von der Offenbarungsgnade durchdrungen und mit ihren Werken aus der selbstischen Vereinzelung in der Gesamtheit alles Wahren, Guten und Schönen erlöst sind.

Der Kern des Katholischen, der die intensive und extensive Katholizität innerlich verbindet und in eins setzt, wenn man will, ihre dritte wesentliche Eigenschaft, ist die Einheit in der Vielheit. Diese Einheit des Geistes, der die Teile zu einem lebendigen Ganzen zusammenhält, macht erst die einzelnen Glieder katholisch, teilnehmend an der Gesamtheit, und gibt jeder einzelnen Wahrheit als einer katholischen ihren Platz in dem ganzen Lehrgebäude. Insofern in

jedem Teil des großen Ganzen der Geist des Ganzen ist, weil er ja eben dadurch ein Teil desselben wird, nur insofern ist er auch katholisch, allumfassend (Euseb. und Cyprian).

Das Prinzip des Katholizismus ist also der Geist, „der Vater sendet den Sohn und dieser den Geist, so kam Gott zu uns; umgekehrt gelangen wir zu ihm: der Heilige Geist führt uns zum Sohn, und dieser zum Vater" (Möhler). Also nicht die äußere Zugehörigkeit zur katholischen Organisation macht die Katholizität, sondern die Durchdrungenheit von dem Geiste, der die Glieder zu einer Einheit verbindet und sowohl die extensive wie die intensive Katholizität bewirkt. Der Geist Gottes aber weht, wo er will, und erleuchtet jeden Menschen, der in diese Welt kommt. Darum gehört alles Wahre, Gute und Schöne zur Kirche Christi, und nur insofern wir es uns aneignen, sind wir katholisch im Geiste und in der Wahrheit. Zwar wird keine Zeit und kein Einzelmensch dieses Ganze aktiv umfassen; aber nach dem Maße ihrer Kräfte, von dem jeweiligen Stand der Geistesentwicklung aus können sie es, und insofern sie dieses tun, ihren Kairos erfüllen, sind sie katholisch, nehmen teil an der großen Katholizität, die aller Zeiten und Zonen Gabe und Aufgabe zugleich ist.

II

Das zweite Mißverständnis, das dem Begriff des Kairos in katholischem Verstande entgegensteht, ist die Verwechslung von Idee und Wesen des Katholizismus. Wenn man die neueren Darstellungen über das Wesen des Katholizismus, auch von Adam, liest, stellt man von Seite zu Seite die Frage: Ist das denn der wirkliche Katholizismus, wie er sich täglich im Leben seiner Glieder und in den Maßnahmen seiner amtlichen Vertreter offenbart, oder ist es ein idealer Katholizismus, der nirgends wirklich ist und nie ganz real

werden wird? Wie, wenn Theorie und Praxis, Lehre und Leben auseinanderklaffen und einen Gegensatz offenlassen, der alle idealen Begründungen in sich begräbt und immer neue Angreifer aus sich herausstößt? — Es besteht fraglos durch die ganze Geschichte ein Gegensatz oder, wenn man will, eine Spannung zwischen dem Katholizismus der Idee und der Wirklichkeit, und nach der einstimmigen Anschauung der Theologen dürfen beide nicht voneinander getrennt werden, sondern sind zu einer metaphysischen Einheit miteinander verbunden. Die Kirche Christi ist nicht eine unwirkliche, ideale „ohne Runzel und ohne Makel", sondern die wirkliche Gemeinschaft der Christgläubigen auf Erden, wie sie ist und sich auswirkt. Nicht nur die Idee, sondern auch die Wirklichkeit gehört zum Wesen des Katholizismus. Die Darstellung seiner Idee oder seiner Theorie ist nur eben eine Wesensbeschreibung des Katholizismus, wenn in jedem Punkte die Idee in der Wirklichkeit und die Wirklichkeit in der Idee gesehen wird. Eine Behandlung in einem Anhangskapitel kann darum nicht befriedigen, weil die Idee als Katholizismus seine Wirklichkeit nicht erklärt und vor allem unsere Pflichten gegenüber seinen konkreten Vertretern und ihren Maßnahmen nicht begründet. Sie hört auf, wo das eigentliche Problem, das die konkreten Menschen schmerzlich empfinden, anfängt.

Wir sind gewohnt, theoretisch zwischen Göttlichem und Menschlichem in der Kirche zu unterscheiden, und für die Vergangenheit, zur Erklärung und Entschuldigung ihrer Mängel, läßt sich diese Unterscheidung wohl durchführen. Aber die gegenwärtige Kirche verlangt praktisch, daß man sich ihren Anordnungen und Entscheidungen unterwirft, weil sie von der gottgesetzten Autorität stammen, die vom Heiligen Geist geleitet ist, und eine Scheidung zwischen Wesentlichem und Menschlichem darin praktisch gar nicht möglich ist. Auch die Unterscheidung zwischen Wesent-

lichem und Unwesentlichem lehnt sie in der Durchführung ihrer praktischen Arbeit ab, weil die Autorität sich nicht nur in einzelnen „wesentlichen" Entscheidungen, sondern in der ganzen Leitung der Kirche vom Gottesgeiste unterstützt weiß. Es ist keine Inkonsequenz, wenn man die Unterscheidung für Tatsachen der Vergangenheit zuläßt oder sie gar einführt, für die Gegenwart und die Maßnahmen der lebenden Autoritätspersonen aber ihre Anwendung praktisch ignoriert oder verbietet, sondern es ist tief begründet im Wesen des Kairos. Was kann die Autorität anderes, als aus der geschichtlichen Verkettung ihrer Zeit, nach bestem Wissen und Gewissen, wohl unter der Leitung des Gottesgeistes, aber in menschlicher Vermittlung, nicht mit unmittelbarem göttlichem Zuspruch, der als solcher erkennbar wäre und alle menschliche Geistestätigkeit überflüssig machte, sondern unter einer geheimnisvollen, mittelbaren Leitung, in der alle menschliche Tätigkeit eingespannt ist, in dieser und durch diese ihre Entscheidungen zu treffen, und sie muß verlangen, daß die Gläubigen, eben wegen der sichtbaren Gemeinschaft, die Ideal und Wirklichkeit in metaphysischer Einheit zugleich ist, weil das Göttliche bei seinem Eingang in die Menschensphäre die Tragik des Menschlichen teilen, also gebrochen erscheinen muß, wie das Licht sich notwendig im Prisma bricht, — daß die Gläubigen diese Entscheidungen auf Gottes Autorität hin annehmen, nicht widerwillig und nur äußerlich, als silentium obsequiosum, sondern innerlich und freudig als Entscheidungen der gottgesetzten Autorität, bei der Göttliches und Menschliches nicht nur in eins gebunden sind, sondern sich gegenseitig durchdringen, so daß man nicht sagen kann: Dies ist göttlich und das ist menschlich, sondern alles ist göttlich und alles menschlich, wie auch beim Zusammenwirken von Leib und Seele alles leiblich und alles seelisch ist und in der Verbindung von Natur und Gnade nie gesagt werden kann,

wo Natur aufhört und Gnade anfängt, sondern die ganze Handlung ist von Anfang bis zu Ende natürlich und übernatürlich zugleich. So kann die Autorität gar nicht anders als loyalen Gehorsam von ihren Gläubigen verlangen, und die Scheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem, Wesentlichem und Unwesentlichem widerspricht ihrer Grundkonzeption als metaphysische Einheit beider, die in jeder neuen Zeit ihren Kairos, den Schnittpunkt von Zeit und Ewigkeit, erfüllt. Aber weil das Göttliche nie ganz in das Menschliche eingeht, sondern nur auf einer wesensandern Ebene erfaßt wird — darin liegt die tiefe Wahrheit der dialektischen Theologie um Barth, Turneysen, Gogarten —, weil kein Kairos das Ewige bannt und abgeschlossen festlegt, so daß die folgenden Generationen es bloß wie eine fertige Sache zu übernehmen haben, darum ist die Unterscheidung bei Maßnahmen der Vergangenheit möglich und notwendig, während die jeweils gegenwärtigen Entscheidungen der lebenden Autoritätspersonen sie ausschließen und ausschließen müssen.

Dadurch wird natürlich die Souveränität des persönlichen Gewissens, dem nach der einstimmigen Lehre aller Theologen u. U. auch gegen ein Gebot oder Verbot der kirchlichen Autorität zu folgen ist, nicht angetastet, und die Kirche hat, wie das Beispiel des jüngst verstorbenen Abbé Lemire, des Vaters der französischen Flamen, zeigt, die absolute Treue gegen das eigene Gewissen als höchste Pflicht anerkannt. Pius X. forderte 1910 von ihm unter Strafe der Suspension die Aufgabe seiner sozialen und politischen Tätigkeit. Aber er fühlte sich, entgegen den politischen Tendenzen der mit dem Kapital verschwägerten klerikalen Partei und den Wünschen seines Bischofs, der armen Arbeiterbevölkerung seiner Heimat verpflichtet und wählte, so schwer es ihm wurde, die Enthebung von seinen priesterlichen Amtsfunktionen. Aber er empörte sich nicht öffent-

lich, baute, nach Augustinus, nicht Altar gegen Altar und blieb seinem priesterlichen Opferleben um so treuer. Er trug das Schicksal ungefähr ein Jahrzehnt, bis ein neuer Papst mit anderm politischem Kurs und andern Informatoren und Beratern die Suspension aufhob und den Abbé, ohne Aufgabe seiner politischen Stellung und ohne Zugeständnis an die gegnerische politische Richtung, in seine pfarramtlichen Rechte wieder einsetzte. — Sogar der Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft ist nach der ausdrücklichen Lehre der beiden letzten Konzilien und des C. I. C. kein Ausschluß vom Reiche Gottes und aus der Katholizität, sondern möglicherweise ein notwendiger Umweg oder Antrieb zur Realisierung der Katholizität und zur Erfüllung des Kairos, wie er einer Zeit aufgegeben und anders nicht zu erreichen ist.

Aber ebenso, wie wir die Unterscheidung einer liberalen Epoche, die den Machtbereich der Autorität, und nicht nur der kirchlichen, einzuschränken und die Freiheit auszudehnen suchte, ablehnen und durch eine vertiefte Erkenntnis der gläubigen Vernunft zu überwinden trachten, ebenso scharf lehnen wir die Auffassung derer ab, die in den Forderungen und Entscheidungen der Autorität unmittelbar und absolut bindende Erklärungen des Heiligen Geistes sehen und jede weiter führende Kritik als unkatholisch ausschließen. Eben weil wir den Kairos in seiner verpflichtenden Kraft bejahen und wegen der Einheit des Göttlichen und Menschlichen bejahen müssen, darum müssen wir auch, wegen der klaren geschichtlichen Erkenntnis des Menschlichen im Kairos, die Absolutsetzung dieser Entscheidungen ebenfalls ablehnen. Das Menschliche darin verlangt nach schöpferischer Kritik zu seiner Überwindung, um des Göttlichen willen, das möglichst weit und tief in das Menschliche eingehen will, und dem das Menschliche sich möglichst umfassend erschließen muß, um es immer neu und original, seinen ewigen Kairos erfüllend, in sich aufzu-

nehmen. Die Kritik gehört zum Wesen des Katholizismus und seiner Gestaltung. Den Autoritätspersonen, die nach dem alten Erbteil der Schlange „eritis sicut Deus" (ihr werdet wie Gott sein) auch ihren menschlichen Anteil gern mit göttlicher Autorität umkleiden möchten, mag diese Kritik unbequem sein; aber in dem Maße, wie sie sich dagegen sträuben und ihre Machtmittel dagegen einsetzen, erweisen sie sich als unkatholisch, und ihre eigene Kirche schreitet über lang oder kurz wie über Versuchungen des Allzumenschlichen oder des Bösen zu neuer Erfüllung ihrer Katholizität hinweg.

III

Noch ein drittes Hindernis steht der Wesenserkenntnis des Katholischen im Wege: die Scheidung zwischen Kirche und Welt, zwischen kirchlichen und antikirchlichen Mächten. Es gibt keine ärgere und ärgerlichere Verkennung des Katholischen, als bei allen, die in den Äußerungen der Autorität nicht der Weisheit letzten Schluß sehen und das Menschliche darin freimütig aufdecken, von Feinden der Kirche Gottes zu sprechen und in ihrer Kritik das Wirken Satans zu sehen. Der Gegensatz, wie das Evangelium ihn versteht und die Theologen ihn theoretisch immer festgehalten haben, ist nicht so primitiv und bequem, wie die Politiker des Kirchentums es haben möchten, indem sie sich billig mit der Sache Gottes identifizieren. Die Scheidelinie zwischen Gott und Widergöttlichem geht durch uns alle; nicht zwischen Kirchenchristen und ihren Gegnern, sondern Gott und Dämon sind auf beiden Seiten. Gott kann sich nicht mit Menschlichem verbinden und in seinen Lebenskreis eingehen, ohne an seiner Tragik teilzunehmen, so daß Widergöttliches dicht neben das Göttliche tritt und nicht selten gar in seinem Wirken oder unter seinem Deckmantel mitwirkt. Auf der andern Seite kann der Mensch das Böse

nicht um des Bösen willen wollen, sondern immer nur unter dem Schein des Guten — so gottentsprossen ist er noch in seiner tiefsten Verkommenheit —, und da niemand nur vom Schein leben kann, sondern alle an den *σπέρματα τοῦ θεοῦ* teilnehmen, der in dem natürlichen Empfinden des Menschen oder auch in den gebrochenen Strahlen der Offenbarung wirkt, stehen die Kräfte Gottes auf beiden Frontseiten, und der Kampf geht gegen das Widergöttliche auch in der Kirche, in ihren lebendigen Menschen.

Ja die Katholizität der Kirche und des Einzelchristen ist mit auf diesen Kampf gestellt. Wie die Tugend in uns so, wie wir sind, nicht ohne den Widerpart des Bösen möglich ist, ist auch die Katholizität nur möglich durch den Kampf der Geister um die Erkenntnis des Wahren, den Vollzug des Guten und die Gestaltung des Schönen; und zwar aus zwei Gründen:

Weil Gottes Offenbarung geistige Gabe und Aufgabe zugleich ist, kann sie nur auf geistige Weise, in der Dialektik von Frage und Antwort, Widerstand und Überwindung angeeignet werden. Der Mensch muß von sich aus die Fragen und Erfordernisse des geistigen Lebens stellen und als eine Not empfinden, um die göttliche Antwort und Gnade mit der seelischen Vorbereitung empfangen zu können. Geistiges muß tätig, fragend, suchend und kämpfend erworben werden, wenn man es wirklich besitzen soll. Diese Geistesarbeit konnte und wollte der Herr uns nicht nehmen. Was wäre uns genützt, wenn er in irgendeiner Weise persönlich in seiner Kirche verblieben wäre, um sie zu leiten und in allen Zweifelsfällen kurzerhand Entscheidungen zu fällen, so daß man nur wie das Kind zum Vater zu gehen brauchte und leicht, ohne eigenes Suchen und ohne persönliche Verantwortung, ohne die Gefahr des Irrtums Antwort erhalten könnte? Aber nach seinem Hingang war für Apostel und Jünger die Zeit der Kindheit, des blinden Geleitetwerdens

vorbei. Ihre ganze persönliche Kraft sollten sie einsetzen, nicht nur um das Wahre zu tun, sondern auch um es zu erkennen, um die richtigen Entscheidungen zu finden. Darum hat er seine Kirche auf den Geist gegründet. Der Pfingstgeist ist ihr lebendiges Prinzip. Nicht in dem Sinne, daß er wunderbar von Zeit zu Zeit in den Lauf der Kirche eingreift und ihren Vorstehern irgendwie die richtigen Erkenntnisse in die Ohren flüstert — nie sind die Väter eines Konzils sich eines unmittelbaren, wunderbaren Zuspruchs durch den Gottesgeist bewußt geworden —, sondern indem sie in der Dialektik des Für und Wider, von ihrer geistigen Lage aus ihre ganzen Geisteskräfte aufboten und Er unmittelbar in diesem Kampfe wirkte, so daß ihre Entscheidungen ganz menschlich und zugleich ganz göttlich waren. Wer im lückenlosen historischen Nachweis der menschlichen Verkettung dieser Entscheidungen das Göttliche leugnet, wie es die historisch-kritische Schule vielfach tut, ist von der Wahrheit ebenso weit entfernt wie derjenige, der im Bewußtsein des göttlichen Beistandes das Menschliche und seine zeitgeschichtlichen Schranken übersieht und das reine, absolute Gotteswort in ihnen erblickt. Die Wahrheit liegt in der Mitte, nämlich in der Einsicht in die metaphysische Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Kirche, das im Kairos sich stets neu offenbart.

Der zweite Grund ist die natürliche menschliche Trägheit und Beschränkung, die auch in der Aneignung der göttlichen Offenbarung und Gnade nicht fehlt. Der Mensch bedarf nicht nur im Geschäftsleben, sondern noch weit mehr im Geistesleben des äußern Anstoßes und Zwanges, um seine ganzen Fähigkeiten zu entfalten und das zu leisten, was in seinen Kräften steht. Darum ist ihm in der inneren Problematik der Welt und in dem ruhelosen, forschenden Geiste, der von sich aus an diese Probleme herantritt, um Antwort und Klärung zu suchen, ein Stachel beigegeben,

der ihn zwingt, immer tiefer in die Schächte der Wahrheit und Gnade einzudringen und für die neuen Fragen nach neuen Antworten zu suchen. Solange die Kirche in ihrem Schoße das gesamte europäische Geistesleben umfaßte, waren Frage und Antwort auf ihrem Boden möglich, so daß, ohne das Bewußtsein, aus dem Rahmen des kirchlichen Glaubens herauszufallen, sogar die philosophische Auffassung auftauchen konnte, daß es nur eine substanzielle Menschenseele gebe und daß die Einzelseelen der Menschen nicht unsterblich seien. Nachdem aber durch die geschichtliche Entwicklung die rückhaltlose Fragestellung nach den letzten Grundlagen des Glaubens und die unbehinderte Forschung auf Grund des persönlichen Befundes der Tatsachen im Rahmen der Kirche nicht mehr möglich ist, hat sich der Menschengeist großenteils außerhalb der Kirche gestellt, um aus seiner vollen Freiheit und der gleichen Irrtumsfähigkeit diese Fragen zu stellen und eine tiefere und umfassendere, katholische Erfassung der Offenbarung zu erzwingen.

Die Väter, besonders Augustinus, haben diesen Gedanken angedeutet, indem sie von der positiven Bedeutung der Häretiker für den Aufbau des Gottesreiches sprechen. Die Vorsehung habe sie zugelassen oder gar erweckt, um uns aus dem Schlafe aufzuwecken, für unsere Trägheit uns zu strafen und zur tieferen Erkenntnis der Wahrheit zu zwingen; sie haben, wie in der Silberschmiedekunst die exclusores, die Aufgabe, „aus der formlosen Masse Gestaltungen hervorzurufen", während wir „ohne sie viel lässiger im Forschen nach der Wahrheit wären". Wir dürfen diese Worte allgemein auf den außerchristlichen Kulturgeist und seine Tätigkeit anwenden. Bei allem Gottwidrigen, was sich in ihm entlädt, wirkt auch der Gottesgeist in ihm. In seinem Fragen und Forschen, auch in seinen gegensätzlichen Resultaten und Strebungen lebt und wirkt Gott; in den Fragen

der Zeit fragt Gott indirekt selber in uns. Wir sollen und müssen eben, um der Erfassung und Realisierung alles Wahren, Guten und Schönen, also um der intensiven Katholizität willen, zur Aufbietung unserer letzten und tiefsten Kräfte gezwungen werden. Zu dieser universalen Aufgabe ist auch der außerchristliche Geist notwendiges Werkzeug. Durch seine, nicht des Kirchengeistes Wirken ist die kirchliche Wirklichkeit von den zeitgeschichtlichen Schlacken, wie Hexenwahn und Ketzerverbrennung, gereinigt und die theoretisch immer gelehrte Gewissensfreiheit verwirklicht worden. Man täusche sich doch nicht: die sog. Feinde der Kirche bekämpfen an uns nicht so sehr das Christliche wie das Unchristliche, nicht das Göttliche, sondern das Menschliche und Allzumenschliche, auch wenn das Irrationale, Dämonische in dem Kampfe um Gott und seines Reiches Kommen voll in Rechnung gestellt wird. Die Ausscheidung der Mängel und die Gestaltung des Katholischen in der Wirklichkeit ist gar nicht möglich ohne Kritik, und da diese ganze Kritik heute von dem Boden der existierenden Kirche aus nicht möglich ist, ist auch der außerchristliche Kulturgeist notwendig. Er arbeitet durch sein Fragen und Forschen und seine treibende Kritik positiv mit an der wesenhaften Katholizität. Und wie sollte es anders sein? Wenn der Teufel stets in Gottes Hand und nach dem tiefen, mittelalterlichen Glauben nur Gottes Absichten erfüllen kann und darum stets der dumme Teufel ist, um wieviel mehr die Menschen, die, wenn auch irrend, im ganzen doch das Gute wollen und das Wahre suchen! Wie sollen sie, im letzten gesehen, gegen das Reich Gottes arbeiten? Nur die naive Auffassung, die, entgegen dem Sinne des Kairos in katholischem Verstande und entgegen dem Wesen der Katholizität, die jeweilige Wirklichkeit der Kirche absolut setzt und die Auffassungen und Maßnahmen der Autorität für unmittelbaren Ausfluß des Gottesgeistes hält, also das Gött-

liche mit dem Menschlichen oder, politisch gesprochen, Christentum und Kirche mit Klerikalismus identifiziert, nur eine solch naive Auffassung kann glauben, daß jede Kritik an dem wirklichen Kirchentum, wie es sich praktisch auswirkt, ein feindlicher Angriff auf die Kirche Christi sei, und kann übersehen, daß sie, um unserer Trägheit und Herzenshärte willen notwendig ist und am Reiche Gottes mitbaut.

Man denke nur an den Sozialismus. Ist er nicht gekommen, weil Heiden, Juden und Christen gleichermaßen ihre sozialen Pflichten vergessen hatten, und wäre das Los der Arbeiter in dem gegenwärtigen Wirtschaftssystem ohne seinen radikalen Vorstoß je gebessert worden? Sind seine Angriffe nicht der Weckruf an die Schlafenden und Satten, ganz im Sinne Augustins, geworden? Steht er, nach seiner sozialen Seite hin, dem Evangelium der Bergpredigt und den Sozial-Lehren der Väter nicht näher als die Besitzenden, die den Bruder seelenruhig in materieller und sittlicher Not zugrunde gehen lassen, trotz aller äußern Kirchlichkeit?

Nein, das Widergöttliche in uns und in der ganzen kirchlichen Wirklichkeit macht die Kritik und die Mitarbeit des außerchristlichen Geistes notwendig. Auch er gehört, soweit er das Wahre sucht, das Gute will und das Schöne gestaltet, als dynamisches Element zur Katholizität, und wo er durch seine positive oder negative Arbeit die Offenbarung Gottes in uns entfaltet, ein Hereinbrechen des Ewigen in die Zeit, eine Gestaltung des Göttlichen im Menschlichen bewirkt oder herbeiführen hilft, erfüllt er den Kairos und wird mit uns, an unserer gemeinsamen Stelle der Zeit, katholisch im tiefsten Sinne des Wortes. Wir sind, wenn auch auf verschiedenen Wegen wandelnd, ein Volk Gottes, und die schmerzliche Frage, was denn die außerhalb des Christentums oder der katholischen Kirchenorganisation stehenden Teile und Kräfte der Menschheit, — und das ist der Großteil —, für das Reich zu bedeuten haben, findet erst in dieser

wahrhaften, extensiven und intensiven Katholizität ihre befriedigende Antwort. „Weil die Wahrheit unendlich weit, tief und vielseitig ist, darum bedarf es unendlich vieler eigenartiger Ausgangspunkte und Voraussetzungen, um von ihnen aus dem gemeinsamen Ziele, der Wahrheit selber, entgegenzustreben und so der unendlichen Vielseitigkeit und innern Einheit durch die Vielheit der Ausgangspunkte annähernd gerecht zu werden. Es wäre Beschränktheit — und Versündigung an der Katholizität, wenn man auch nur auf eine Voraussetzung verzichten oder einen Ausgangspunkt menschlicher Geisteslage oder Seelenstruktur ausschalten wollte. Die unendliche Differenzierung des Menschengeschlechtes in Zeiten und Völkern und die Geisteswelt mit ihren unzähligen Voraussetzungen und Lebenslagen bedeutet nichts anderes als die dem Denken (aber auch dem Wollen und Formen) gestellte Riesenaufgabe, von allen möglichen Ausgangspunkten aus den heiligen Gral der Wahrheit und Gnade, Gott, zu suchen und zu finden." (Schell.)

Je weiter aber Begriff und Aufgabe der Katholizität gespannt werden, desto schwerer muß der Kampf und desto fundamentaler muß die Kritik zur Gestaltung werden, und die Weite und Höhe der Gestaltung hängt von der Weite und Tiefe des Geisteskampfes und der Kritik ab. Wenn heute die Auseinandersetzung nach Möglichkeit verhindert und statt dessen eine immer stärkere und engmaschigere Abschließung angestrebt wird, in der gar keine Kritik aufkommen kann oder durch klug angelegte Bestimmungen des Kirchenrechtes sofort mundtot und wirkungslos gemacht wird — desto wirkungsvoller bleibt sie allerdings für den Kritiker selbst —, so mag das aus den jeweiligen vitalen Notwendigkeiten der konkreten Kirchengemeinschaft und aus ihrem Selbsterhaltungstrieb erklärt und gerechtfertigt werden; im Grunde aber ist es nur der elementare Beweis des Mangels an geistiger Kraft und katholischer Vitalität,

die diesen offenen Kampf und die rückhaltlose Auseinandersetzung über die letzten Fragen und alle, auch die entferntesten Wahrheitsmomente, sich nicht zutrauen darf und aus dem Gefühl der Schwäche sich zunächst zurückziehen und abkapseln muß, um sich innerlich zu erhalten, zu festigen und mit dem Depositum fidei zu durchdringen. Vielleicht liegt darin der geschichtsphilosophische Sinn der immer größern Zentralisierung des Katholizismus — die Gegenseite muß anerkennen, daß auch diese Entwicklung in der Hand der Vorsehung liegt und ihren tiefen, in der Dämonie des Daseins begründeten Sinn hat (also nicht in der Bedeutung der von Griechenland übernommenen Vorstellung des Kosmos, der nach unsern rationalen Begriffen funktioniere, in Wirklichkeit aber nicht existiert), einen Sinn, der auch nicht aus unserm Erlebnisfeld abgelesen werden kann; was sind Jahrhunderte in der Menschen- oder Erdgeschichte und erst recht vor den Augen Gottes? — aber letzte Wegrichtung zur Katholizität ist das nicht, sondern nur zeitgeschichtlich notwendiger Umweg. Mag man auch den Begriff der Kirchentreue zeitweilig, innerhalb des großen Lebensprozesses, auf die persönliche Devotion oder gar stille Anbetung vor der Weisheit und Tugend der Vertreter der Autorität einschränken, so ist das nur einer der vielen geschichtlich bedingten Tribute an das Menschliche in der Kirche, der mehr mit Humor als mit Zorn und Polemik aufgenommen werden sollte. Der Sinn der Kirche in katholischem Verstande, der sich durch alle Menschlichkeiten und in allen Entwicklungsphasen der Menschheit durchsetzen muß, ist die Umfassung und Gestaltung alles Wahren, Guten und Schönen in dem einen Gott, Öffnung des ganzen Menschentums, extensiv und intensiv, um Gottes Offenbarung aufzunehmen und darin erlöst zu werden. Darum ist wahrhaft katholisch und treu kirchlich nur, wer sich dieser Aufgabe der Verwirklichung der Katholizität im weitesten Sinne stellt.

IV

Aber wird mit dieser Inhaltsbestimmung des Katholischen nicht ein relatives Moment eingeführt, das ein anderes Wesensmerkmal, das Absolute seiner Verkündigung und Lebensführung, in seinem Kern bedroht oder aufhebt? Wird seine zentrale Einheit und seine sichtbare Organisation unter autoritativer Leitung nicht durch das Allumfassende und Geistige gesprengt? Sind wir nicht übergenug in Relativismen gebannt? Soll nun auch das Katholische, das bisher als Einzige der Mächte der Vergangenheit geblieben ist und den letzten Fels des Absoluten und Unüberwindlichen darstellte — deshalb haben die Flüchtlinge aus der Zeit sich ja zu ihr geflüchtet —, soll dieses Letzte, Absolute nun auch relativiert werden, um einer zweifelhaften Universalität willen, die ebenfalls nie wirklich werden wird? Zentrierung und Diffusierung, Absolutheit und Allumfassung sind entgegengesetzte Tendenzen, die sich von Menschen nicht ideal zusammenbringen und verwirklichen lassen; entweder wird das Eine oder das Andere leiden, und wenn zwischen beiden zu wählen ist, bleibt die Sicherung und organisatorische Geschlossenheit, die sichtbare Einheit und Geborgenheit dem schwebenden Reichtum einer geistigen Katholizität wohl vorzuziehen. Eine Zeit, die unbewußt noch von dem Erbe katholischer Zentrierung lebt, oder Menschen, die existenziell in ihr stehen und ihre Mängel empfinden, mögen sehnsuchtsvoll aus dem sicheren Fenster nach dem verschwenderischen Reichtum. des außerkirchlichen Geistes ausschauen und aus katholischem Ethos ihn dem eigenen Geistesleben einzugliedern suchen; aber sie übersehen aus ihrem festen Besitz oder Erbe die ungeheure Gefahr dieser Diffusierung und überlegen nicht, daß eben das sichere Haus abgebrochen werden muß, wenn all diese Kräfte hineingeleitet werden sollen. Unsere Zeit aber hat

an ihrem geistigen Chaos die Folgen des schweifenden Universalismus zu tief erlebt, um sich noch einmal bewußt einem solchen Experiment unter dem Zeichen der Katholizität zu unterwerfen.

Es ist keine Frage, daß hier ein schweres sachliches Problem und eine der größten Gefahren des neuzeitlichen europäischen Menschen vorliegen, die nicht gering angeschlagen werden dürfen. Kritik allein und aus sich gibt noch keine Gestaltung. Es muß noch ein Positives, ein Statisches zu dem dynamischen Element hinzukommen, wenn Leben sein und sich entfalten soll, das nicht zerflattert, sondern aus einem Zentrum sich stets erneuert und die von außen zuströmenden Kräfte zu einer organischen Einheit in sich verarbeitet und aufbaut. Weil die Kirche Leben ist, kann sie nur aus einem Mittelpunkt gestalten und aus einem Lebensprinzip heraus das Homogene aufnehmen und das Heterogene ausscheiden. Ist die Allumfassung für ihre Katholizität und die geistige Auseinandersetzung mit den Problemen der Zeit für ihre innere Lebendigkeit, für die reale Aneignung und vertiefte Erfassung der Offenbarung notwendig, dann muß diesen zentrifugalen Kräften eine ebenso starke, souveräne Macht zentripetaler Art entgegengesetzt werden, welche die Funktion der Bewahrung des Glaubensgutes gegen alle Verflüchtigung und Verwässerung zu erfüllen hat.

Diese souveräne Macht ist das unfehlbare Lehramt. Wer seine Bedeutung für die Katholizität richtig beurteilen und ihre Maßnahmen gerecht würdigen will, muß von seinem Widerpart ausgehen, der in Schranken gehalten werden soll, um mit seiner Kritik nicht nur niederzureißen, sondern auch aufzubauen und zu gestalten. Niemand hat die tragische Spaltung des Menschengeistes zwischen Kritik und Gestaltung, zwischen zentrifugalen und zentripetalen Kräften tiefer empfunden als der englische Kardinal Newman. Obwohl er selbst in einem vertraulichen Brief an seinen

Bischof während des vatikanischen Konzils von der Proklamation des Dogmas dringend abgeraten und von ihren emsigen Betreibern nicht eben freundlich gesprochen hat, hat er 6 Jahre vor der Definition ihre sachliche Begründung und geistesgeschichtliche Bedeutung klarer erkannt und überzeugender dargestellt, als es nachher von irgend jemand geschehen ist. Er sieht in dem unfehlbaren Lehramt das notwendige Korrektiv und den geistigen Gegenspieler des auf sich selbst gestellten Intellektes, der, ganz abgesehen von der Hybris des sich und sein Heute Absolutsetzens, in der fortschreitenden Analyse sich vom Leben und von der Einheit der Gegensätze immer mehr entfernt und in seinem Bis-Zu-Ende-Denken alles zerfasert und zersetzt. Der Dämonie des Geistes muß die göttliche Hilfe entsprechen. „Ihrem ganzen Umfang nach betrachtet, ist diese Gewalt (der Unfehlbarkeit) ebenso furchtbar wie das riesenhafte Übel, das sie hervorgerufen hat. Weil das Unheil, das von der Menschheit Besitz ergriffen hat, so ungeheuer groß ist, wurde ihm ein ebenso mächtiger Gegner gegenübergestellt, und die erste Tat dieser von Gott eingesetzten Gewalt ist natürlich, ihre Kriegserklärung zu überreichen und den Feind zu fordern. Eine solche Einführung gibt also ihrer Stellung in der Welt einen Sinn und erklärt den Gang ihrer Lehre und ihres Tuns ... Zwei große Prinzipien bestimmen den Verlauf der Religionsgeschichte: Autorität und Privaturteil, und die protestantischen Schriftsteller nehmen gewöhnlich an, daß sie das ganze Privaturteil für sich haben und wir die Erben des ganzen überwältigenden Druckes der Autorität seien. Doch das ist nicht der Fall. Gerade in der großen katholischen Gemeinschaft und in ihr allein finden beide Kämpfer Raum in diesem furchtbaren, nie endenden Zweikampf. Es ist für das Leben der Religion, mit Rücksicht auf ihre umfassende Tätigkeit und ihre Geschichte, gerade notwendig, daß der Krieg nie aufhöre. Jede Äußerung der Unfehlbarkeit

wird hervorgerufen durch angestrengte und wiederholte Tätigkeit der Vernunft — mag die Vernunft ihr Verbündeter oder ihr Gegner sein; und wenn die Unfehlbarkeit ihre Aufgabe erfüllt hat, fordert sie wiederum eine Reaktion der Vernunft heraus. Wie in bürgerlichen Verhältnissen Eifersucht und Streit, die Mißgriffe und Fehler der einzelnen Teile des Staates gerade zu Mitteln seiner Existenz und seines Fortbestandes werden, so ist auch die katholische Christenheit nicht eine einfache Verkörperung des religiösen Absolutismus, sondern sie zeigt ein immer neues Bild von Autorität und persönlichem Urteil, die beide abwechslungsweise hervor- und zurücktreten, wie an der Küste Ebbe und Flut." (Apologie pro vita sua 264—270.)

So sieht der Katholik, wenn man will, die geistessoziologische Funktion des kirchlichen Lehramtes, die der Kriegs- und Nachkriegsgeneration einigermaßen einleuchtet. Von seinem Ursprung und seiner Sanktion her betrachtet ist es ihm die Vermittlung des Absoluten, Ewigen in der Zeit, durch Menschen. Diese Auffassung folgt notwendig aus dem katholischen Grundbegriff der Kirche, daß sie von Christus durchlebt ist. Da nun in Jesus Gott selbst leibhaftig erschienen ist, die Kirche aber der Leib Christi ist, so muß der Katholik in der Tätigkeit des kirchlichen Amtes die Vermittlung göttlicher Wahrheit und Gnade an die Menschen sehen, entsprechend dem prägnanten Worte Tertullians: ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo (de praesc. 37). Diese Herleitung der Sendegewalt ist nicht in erster Linie Begründung eines kirchlichen Amtes, sondern der Ausdruck des göttlichen Durchwirktseins der Kirche in dem Amte. In dem Auftrag des Lehramtes wirkt die messianische Vollmacht Jesu weiter, und mit ihr strömt seine Wahrheit und Gnade in die Vorsteher über, damit diese sie weiter an die Menschen vermitteln. Nicht als Zwischeninstanz zwischen Gott und der Seele durch ein

fremdes „du", sondern ganz unpersönlich. Der vermittelnde Mensch ist nur Werkzeug, Instrumentalursache der causa principalis aller kirchlichen Funktionen, Christus. An die Stelle des Persönlichen tritt das überpersönliche Pneuma Christi, dessen Ausdruck und menschliche Erscheinung das kirchliche Amt ist[1]). In den priesterlichen Funktionen ist das ohne weiteres deutlich. „In der katholischen Sakramentsmystik wird Christus als der Herr der Gemeinde, als ihr unsichtbares Kraft- und Wirkungsprinzip, als ihr Pneuma unmittelbar ergriffen und erfahren. In ihr prägt sich das Grundwesen der Kirche aus: die Inkarnation des Göttlichen im Menschlichen" (Adam 32), nicht als dessen definitive Konkretion im Menschlichen und Bindung an einen Stand des Menschlichen, sondern eben als Geist, der im Menschlichen wirkt und nach seinem jeweiligen Stande sich in ihm offenbart. Ebenso ruht das kirchliche Lehramt auf dem Herrnwort: Einer sei euer Lehrer, Christus (Mt. 23, 10). Wenn gefragt wird: Warum überhaupt eine menschliche Vermittlung?, so ist zunächst mit Möhler zu antworten, daß übernatürliches Leben sich nicht anders als natürliches

[1]) „Das kirchliche Amt sichert — so paradox es klingen mag — gerade durch seinen unpersönlichen, außerpersönlichen Charakter die Freiheit der christlichen Persönlichkeit. Es bewahrt vor der Tyrannei rein menschlicher Autoritäten, der sapientes, der spirituales oder homines religiosi, vor der geistigen Gewaltherrschaft und dem Mittleranspruch der sogenannten Führerpersönlichkeiten und stellt Christus und Gläubige unmittelbar einander gegenüber, so daß göttliche Wahrheit, Gnade und Leben unmittelbar in die Seele strömen. Das Amt trennt also nicht, sondern verbindet oder vielmehr: es schützt und sichert jenes geheimnisvolle Kraftfeld und jene wundersamen Kraftfeldfiguren, die aus der Polarität von Christus und Seele entstehen. Sie schützt und sichert den unmittelbaren Kontakt und Lebensaustausch zwischen dem Haupt und seinen Gliedern" (Adam: Wesen des Katholizismus, S. 35), was aber nicht hindert, daß der Mensch im Vermittler sich immer wieder vordrängt und in der Kritik zurückgedrängt werden muß.

Leben, durch lebendige Zeugung und Über-Zeugung fortpflanzt[1]). Und wie soll Gott zu den Menschen sprechen, wenn nicht in menschlicher Sprache, und zwar der Sprache eines bestimmten Volkes in einer bestimmten Epoche seiner geistigen Entwicklung, durch Menschen in ihrer individuellen Struktur und Seelenlage? Nicht als bloß mechanische Sprachrohre, sondern durch den selbsttätigen Menschengeist. Aber auch nicht als selbstmächtige, sich selbst zur Geltung bringende Mittelspersonen, die Gott und Seelen trennen, sondern den Weg des Geistes zwischen ihn frei machen.

So mischt sich für den Katholiken im kirchlichen Lehramt Göttlich-Absolutes mit Relativ-Menschlichem. Die Funktion des Göttlichen wird nach Pauli Wort an Timotheus: custodi depositum (2. Tim. 1, 14; 1. Tim. 4, 16; 6, 14) von den Theologen als Bewahrung der Hinterlage des Glaubens, der immer gültigen Offenbarungswahrheiten bezeichnet. Aber weil Gottes Offenbarung an die Menschen nicht ein philosophisch-theologisches System ist, sondern Leben, darf diese Tradition nicht als passives Tradieren, Weitergeben, sondern nur als traditio activa gedacht werden, als Bewahrung in der Dialektik des Geisteslebens und in der geistigen Aneignung des Offenbarungsinhaltes in der Problematik der Zeiten. Nicht der Buchstabe der Bibel oder die Schriften der Väter können diese Funktion erfüllen, sondern nur ein lebendiges Lehramt, in dem die Fragen und Erkenntnisse einer Zeit sich mit dem Göttlichen begegnen können. Die Funktion des Lehramtes wird des-

[1]) „Wie das Leben des sinnlichen Menschen nur einmal unmittelbar aus der Hand des Schöpfers kam und, wo nun sinnliches Leben werden soll, es durch die Mitteilung der Lebenskraft eines schon Lebenden bedingt ist, so sollte das neue, göttliche Leben ein Ausströmen aus dem schon Belebten, die Erzeugung desselben sollte eine Über-Zeugung sein." (Einheit der Kirche [Mainz 1925] S. 10.)

halb in neuerer Zeit als die autoritative Auslegung des Glaubensbewußtseins der Kirche aufgefaßt, die, eben weil sie lebendig ist, es ablehnen muß, sich auf die Lehre eines Kirchenvaters oder -lehrers, und sei es auch des Größten, festlegen zu lassen. Diesem Bewußtsein wird man nicht gerecht, wenn man eine Glaubenslehre, wie z. B. den jurisdiktionellen Primat des Papstes oder seine Unfehlbarkeit in Glaubens- und Sittendoktrin von Anfang an deutlich ausgesprochen und in der heutigen Form geübt sehen will. Man mag die geschichtlichen Quellen- und Triebkräfte für die Entwicklung dieser Lehren aufzeigen. Aber darin zeigt sich ja gerade das Geistig-Lebendige der traditio activa, daß die unscheinbaren Keime, die ohne Formulierung und ausdrucklose Verpflichtung im Anfang vorhanden waren, im Laufe der Geistesgeschichte entfaltet worden sind. Da von Synkretismus reden, heißt das Geistprinzip des Göttlichen in der Zeit verkennen. Der Geist Gottes kann und will sich nur in der Zeit und ihren Nöten konkretisieren, offenbaren. In diesem Sinne gilt das tiefe Augustinuswort: „Quae temporis, Dei sunt." In den geistigen Fragen und Nöten der Zeit ist für den Katholiken das lebendige Lehramt die Bewahrung oder Vermittlung des Göttlichen an die Menschheit. In ihm spricht, nach katholischem Glauben, der Geist Christi-Gottes zu uns.

Aber dieses Sprechen ist kein direktes, keine neue Offenbarung im eigentlichen Sinne, keine Inspiration, sondern nur mittelbar durch Menschen, durch menschliche Geistestätigkeit, unter dem Beistand des Heiligen Geistes. „Noch vieles hätte ich euch zu sagen, doch ihr könnt es jetzt noch nicht ertragen. Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommt, wird er euch in alle Wahrheit einführen. Er wird nicht von sich aus reden, sondern er wird reden, was er hört... Er wird von dem Meinigen nehmen und es euch verkünden" (Joh. 16, 12—14). Diese Einführung ist eine

mittelbare, durch den Geist der Menschen. Aus der menschlichen Geistesentwicklung wachsen die Fragen und Probleme des Religiösen heraus, und der Gottesgeist ist es selber, der sie in der Problematik der Dinge durch den nach Wahrheit forschenden Menschengeist stellt. Nicht nur durch das Forschen gläubiger Geister, sondern, wie die Dinge nun einmal heute liegen, noch mehr durch die Forschungsergebnisse, Fragen und Schwierigkeiten des außerkirchlichen Geistes. Die Zentralisierung und strenge Aufsicht mag in der Zeit des extremen Individualismus eine zeitgeschichtliche Notwendigkeit gewesen sein — auch darin sehen wir das Walten des Gottesgeistes —; aber das schließt nicht aus, daß dieser selbe Gottesgeist außerhalb der sichtbaren Kirche die weitertreibenden Geister erweckt, die durch eine Fragestellung, welche im Rahmen der heutigen Kirche und ihres heutigen Rechtes nicht möglich wäre, zu vertiefter Erkenntnis und Aneignung des Offenbarungsinhaltes zwingen. Wird doch alle Wahrheitserkenntnis, wo immer sie errungen wird, als im tiefsten und wahren Sinne katholisch von der kirchlichen Theologie allgemein anerkannt. Dem scheint zu widersprechen, was Gutberlet in rührender Offenheit und in stiller Übereinstimmung mit vielen katholischen Theologen, aber in Verkennung des Wesens der Katholizität, über die Verteilung der Geistesgaben gesagt hat: „Es ist mir nicht selten beim Studium der unchristlichen Wissenschaft der versuchende (!) Gedanke gekommen, warum doch der liebe Gott seinen Feinden (!!) Gaben in verschwenderischer Weise verliehen hat, welche er uns versagt, die wir sie gerne für ihn gebrauchen wollten." Ja, wenn Gott mit seinen kirchlichen Freunden und Vertretern identisch wäre, dann und nur dann wären deren Gegner auch Seine Feinde, und Er könnte die Gaben nicht so verteilen, wie Er es tut. Aber die Voraussetzung der elegischen Klage trifft eben nicht zu. Auch die Gegner

suchen nach der Wahrheit, und weil Gott die Wahrheit selber ist, suchen sie Ihn, sind seine Freunde, nicht minder, wie die kirchlichen Vertreter, und Seine notwendigen Werkzeuge, um die ganze Wahrheit zu erfassen und zum geistigen Lebensgut zu machen. Der Pfingstgeist wirkt entsprechend der heutigen Geisteslage auch in ihnen. Denn „dem Logos muß das Pneuma entsprechen. Dem Offenbarungsinhalt muß die geistige Arbeit ebenbürtig zu werden trachten. Je mehr göttlichen Logos uns die Offenbarung gegeben hat, desto kräftiger, freier und selbständiger muß auch die geistige Energie entwickelt werden, um möglichst eigenartig im Einzelnen und damit auch allseitig im Ganzen der unendlichen Wahrheitsfülle gerecht zu werden." (Schell.)

Zu diesem entfernteren relativen Moment der Fragestellung und „profanen" Forschungsergebnisse kommt als zweites die geistige Auseinandersetzung mit den Problemen durch die Vertreter der christlichen Geisteswissenschaften und des kirchlichen Lehramtes. Die göttliche Wahrheit, d. h. im Einzelnen die Antwort auf die Fragen und Schwierigkeiten der Zeit wird nicht mechanisch, durch eine geheimnisvolle Entscheidung durch den Gottesgeist gegeben. Wenn der Herr das wollte, konnte er in irgendeiner Weise persönlich als Lenker und entscheidende Autorität, die man nur zu fragen brauchte, bei seiner Kirche verbleiben. Aber das wollte er eben nicht. Er ging weg und sandte an seiner Stelle den Heiligen Geist, damit die jeweilige Antwort, unter Seiner Bewahrung vor Irrtum in Glaubens- und Sittenlehren, selbsttätig erarbeitet werde. Gott läßt sich nur geistig, mit Aufbietung aller Seelenkräfte erringen. Darum wurde den Aposteln durch den Tod Jesu und den Zusammenbruch ihrer irdischen Messiashoffnungen nichts erspart, was ihren Geist in die Weite und in die Tiefe ausdehnen konnte. „Gott selber war es, der kommen wollte, um seine Schöpfung

heimzusuchen, um sie in ihren tiefsten Tiefen zu berühren und mit den ungeahnten Gluten der Ewigkeit zu durchdringen. Darum mußte auch die Schöpfung aus ihren tiefsten Abgründen heraus dem Ewigen entgegeneilen, im Sturm des Kampfes, in der Glut des Wollens, in allen Sprachen fragenden Verlangens." (Schell.)

So bleibt es durch alle Zeiten. An keinem Punkt der Kirchengeschichte ist der Gottesgeist unmittelbar hervorgetreten, um in den Fragen der Menschen von sich aus eine Entscheidung zu geben. Auf den Konzilien, in den Entscheidungen der Päpste haben die Vertreter der Autorität mit ihren theologischen Beratern menschlich und oft sehr menschlich mit einander gesprochen, die Gründe hin und her, für und wider erwogen, vom Stande ihrer Zeit aus und mit ihren geistigen Kräften. Der Gottesgeist wirkte in ihnen, durch ihre geistige Arbeit. Die entgegengesetztesten Auffassungen rangen miteinander um den Sieg, ganz wie es in menschlicher Diskussion, aus den Glaubensbewußtsein der Kirche heraus, nur möglich ist, und der Beistand des Heiligen Geistes bestand darin, daß sie in ihrem Resultat vor Irrtum in der Glaubens- und Sittenlehre bewahrt blieben.

Die beiden letzten Konzilien geben dafür bezeichnende Beispiele. In der Diskussion über die päpstliche Unfehlbarkeit stießen die extremsten Anschauungen von rechts und von links aufeinander. Wollten die einen möglichste Ausdehnung der Primatialgewalt und sogar die Definition der Notwendigkeit des Kirchenstaates, so die andern möglichste Einschränkung bis zur Proklamation des Episkopalismus. Das Resultat lag auf der mittleren Linie, von außen gesehen als Kompromiß zwischen rein menschlichen Kräften und Auffassungen; für den Katholiken aber die organische Entfaltung eines in der Kirche immer, mehr oder weniger klar festgehaltenen Glaubens, der neuzeitlichen Geisteslage entsprechend und unter der mittelbaren Leitung des Gottes-

geistes. — In den Kämpfen über das Wesen der heiligen Eucharistie wurde auf dem Tridentinum gegenüber den Auffassungen der Reformatoren die wahre und wirkliche Gegenwart Christi im allerheiligsten Sakramente genauer formuliert, natürlich in der Sprache der Zeit bzw. der damaligen Theologie: die Verwandlung der Opferelemente in das heiligste Fleisch und Blut Jesu Christi sei eine Transsubstanziation; das Wesen von Brot und Wein werde verwandelt, die Gestalten blieben. Die zeitgeschichtliche Grundlage dieser Definition ist die aristotelisch-scholastische Metaphysik, die zwischen Substanz und Akzidenzien unterscheidet und die Dinge als von beiden zusammengesetzt auffaßt, so daß beide unter Umständen getrennt bestehen können. Der Sinn der Entscheidung ist natürlich nicht die Dogmatisierung des philosophischen Systems, sondern der religiöse Glaube an die wirkliche Gegenwart Christi. Wenn gegenüber Mißdeutungen dieser Glaube mit den philosophischen Anschauungen der damaligen Zeit näher erklärt und präzisiert wird, so ist er in sich selbst davon natürlich unabhängig, und der Sinn des Dogmas bleibt bestehen, auch wenn eine andere Zeit, wie die gegenwärtige Naturphilosophie oder Naturwissenschaft, nichts damit anzufangen weiß und die Körperkonstitution völlig anders auffaßt. Hier wird das Relative auch in den dogmatisierten Kirchenlehren deutlich; nicht im Sinne des sogenannten Modernismus, der sie, wenigstens nach der Darstellung der Encyclica Pascendi, im Ganzen relativiert und bloß als Exponent oder Ausdruck einer zeitgeschichtlichen Auffassung, als Erzeugnis menschlicher Entwicklung ansieht, sondern nur in der Form und Ausdrucksweise, die, weil sie menschlicher Geistesarbeit entwächst, nicht anders als zeitgeschichtlich sein kann. Das Bewußtsein der Gläubigen macht ganz deutlich diesen Unterschied. Die philosophisch-theologische Formulierung oder Erkläruug ist ihnen gleichgültig, und die meisten

wissen mit ihr nichts anzufangen, kennen sie oft überhaupt nicht; aber der religiöse Sinn ist ihnen klar und wird mit aller Inbrunst festgehalten, und das kirchliche Lehramt kann mit seiner Definition gar nichts anderes wollen.

Aber die Unterscheidung des Zeitgeschichtlichen und Ewigen bedeutet keine Trennung. Das Göttliche geht in seiner Erscheinung mit dem Menschlichen hic et nunc eine metaphysische Einheit ein, die eine solche Teilung ausschließt. Der Mensch kann nur die Sprache seiner Zeit und aus seiner Individualität heraus sprechen, und der Gottesgeist kann nicht anders als sich dieser Sprache bedienen. Darum kann auch der Gläubige in einem bestimmten Augenblick die Offenbarung des Göttlichen nur in der diesem entsprechenden Form annehmen. Aber diese Form schließt das Göttliche nicht ganz ein und wird in ihm nicht für alle Zeiten absolut. Eine andere Zeit wird, unter anderer Fragestellung und mit andern Naturanschauungen dem überzeitlichen religiösen Inhalt eine andere Form geben. Vielleicht ist auch in der aristotelisch-scholastischen Metaphysik ein überzeitliches Wahrheitsmoment enthalten, das unserer Zeit noch nicht aufgegangen ist. Die Scholastiker nehmen es aus Gründen ihres Systems und des Glaubens an, weil die ewige Glaubenwahrheit an keinem Punkte eine so enge Verbindung mit den philosophischen Grundanschauungen einer Zeit eingegangen ist, und in neuester Zeit scheinen einige Naturphilosophen aus der Gestalt- und Ganzheitsforschung heraus neue Wege zu dieser scholastischen Grundanschauung zu gewinnen. Wie dem auch immer sein mag: Auf jeden Fall wird eine neue Formulierung nur aus einer vertieften Naturanschauung und einer ebenso vertieften Erfassung des Religiösen entspringen. Wiederum in der Sprache der neuen Zeit, aus dem Geiste der aktiven Tradition, aber wiederum nicht im Sinne einer Verabsolutierung dieser Form, weil das Göttliche nicht ganz und absolut,

sondern nur relativ, in menschlicher Beziehung in das Menschliche eingehen kann. Gleichwohl wird die Formulierung, weil Ewiges und Zeitloses sich in diesem Kairos schneiden, für die Menschen dieser Zeit als Ganzes verbindlich sein; denn nur in ihr kann er hic et nunc das Ewige erfassen und seinem geistigen Leben eingliedern. Aber die Menschheit wird nicht dauernd bei dieser Form bleiben können. Das Absolute-Göttliche drängt immer wieder zur Überwindung des Relativen, und das Relative verlangt nach dem Absoluten: der Kairos will die Ewigkeit umfassen, und das Ewige will in der Zeit konkret werden. Hier setzt die immanente Notwendigkeit der Kritik zur Gestaltung ein.

V

Wie verhalten sich beide zueinander? Man sagt: Die Gestaltung bedarf der Kritik, und die Kritik muß die Gestaltung zum Ziele haben; weil das Götttliche nicht ganz ins Menschliche eingehen kann, darum muß die Kritik das Menschliche zu überwinden suchen, und weil das Göttliche in die menschliche Sphäre eingehen will und diese hinwiederum nach ihm verlangt, muß die Kritik der Konkretion des Göttlichen in den irdischen Bereichen dienen. Aber das trifft noch nicht die letzte Beziehung. Im Letzten sind beide eins, nämlich in der Einheit des Wachstums. Wachstum schließt, ähnlich wie im Biologischen, auch in der Sphäre des Geistes beide Elemente ein und gibt jedem seinen einzigen Sinn und seine spezifische Form des Seins und Wirkens. Das Gottesreich ist ja wesenhaft nicht Gedankensystem, sondern Leben und muß darum die Elemente des Wachstums in ihrer gegenseitigen Beziehung haben und erhalten.

Wachstum ist Aufnahme, Verarbeitung und Entfaltung: Aufnahme neuen Lebensstoffes durch die anziehende und

sondierende Lebenskraft, so daß nur die homogenen Elemente aufgenommen, und die heterogenen ausgeschieden werden; diese neu von außen aufgenommenen Elemente werden nicht mechanisch angegliedert, sondern aus dem spezifischen Lebensprinzip heraus umgearbeitet, in neue Formen gegossen, die dem Lebewesen entsprechen, und aus dieser Umarbeitung erfolgt die Entfaltung. Die Funktion des Wachstums schließt die beiden Elemente, den zuströmenden neuen Lebensstoff und das beharrende Lebensprinzip zu einer Einheit zusammen; nicht zu einer Spannungseinheit, wie Przywara meint, sondern zu einer metaphysischen Lebenseinheit, in der die Glieder nicht in Spannung bleiben, sondern eins werden. Eine Spannung entsteht erst sekundär aus den Widerständen, welche die wachsenden Teile des Organismus in den schon bestehenden, fester und starrer gewordenen Teilen finden. Man mag diese Spannung Wachstums- oder Werdeschmerzen, Wehen der Geburt nennen; an sich gehören sie nicht zum Phänomen des Wachstums, sind aber auch nicht irrational, wie Scheler glaubt, sondern dienen dem Prozeß des Wachstums. Sie entstehen aus der übernormalen Aktivität des einen Teiles, des Neuen einerseits, das, um sich durchzusetzen, ein Überschüssiges an Kraft aufbieten muß, und aus dem Selbsterhaltungstrieb des Bestehenden, Alten andererseits, das durch seine Hemmung das Neue läutern und klären muß, damit das Wachstum ein gesundes, organisches sei. Daraus erklärt sich, daß Kritik und Gestaltung trotz ihrer wesensmäßigen Einheit und Aufeinanderbezogenheit praktisch doch meist in einer Spannung stehen, die zu Zeiten das Wachstum von beiden Seiten aus bedroht.

Zu allen Zeiten war die Kritik unbequem. Das Alte, Gewordene will sich erhalten und steht, trotz seiner Erfahrungen im Werdeprozeß, dem Neuen meist skeptisch, übelwollend gegenüber, weil es immer wieder geneigt ist, sich absolut,

abschließend zu setzen; und wenn es die Macht hat, sucht es Kritik und Neues zu unterdrücken. Dieses Menschliche, Allzumenschliche ist auch in der Kirche nicht weiter tragisch zu nehmen; das Gegenteil wäre eher verwunderlich. Bedrohlicher ist es schon, wenn es sich ein enggeschlossenes, starkes Rechtssystem schafft, das seinen menschlich verständlichen Verabsolutierungstendenzen eine gesetzliche Unterlage gibt und das Aufsteigen des schöpferischen Geistes als unkatholisch auszuschließen sucht, also den Kairos verewigen will und Kirchenrecht zum Kirchenunrecht macht. Katastrophal aber ist es, wenn überhaupt das Organ für das Geistprinzip der Kirche und die Grundzüge seines Wirkens den leitenden Stellen und ihren Machtträgern abhanden gekommen ist, wenn die Zentralisierung und Verhärtung des zeitlich Gewordenen so groß geworden ist, daß neues, geistiges Leben in ihr gar nicht mehr durchbrechen kann und das Lebensprinzip gar nicht mehr dem geistigen Wachstum und der Katholizität durch Aufnahme und Umarbeitung des Neuen dienen will.

Das aber ist heute im Katholizismus weitgehend der Fall und dadurch die Gestaltung von seiten des Gewordenen aus ernstlich bedroht. Bezeichnend für die wirkliche Lage und für die Größe der Gefahr ist schon das Maß der Empfindlichkeit, mit der die kirchlichen Autoritätspersonen jeder Kritik aus dem eigenen Lager gegenüberstehen und die in offenem Widerspruch zu den Glaubenslehren der Kirche steht. In den Dogmatiken wird mit aller Schärfe die Grenze der Unfehlbarkeit des ordentlichen und außerordentlichen Lehramtes herausgearbeitet; praktisch aber verlangen die Vertreter eine so weitgehende Devotion und bewundernde Anerkennung ihrer persönlichen Meinungen, daß jede kritische Äußerung, auch wenn sie in durchaus bescheidenem und versöhnlichem Tone gehalten ist, als „Auflehnung gegen die kirchliche Autorität" und als Mangel an katholischem

Geiste oder als Verrat an der eigenen Sache ausgelegt wird, wobei die Autoritätspersonen, in ur-häretischer Haltung, sich und ihre Meinung mit dem katholischen Geist und der katholischen Sache immer identisch setzen. Nicht die Abwehrstellung gegen die Protestanten, wie der Jesuit Pribilla sagt, hat diese Überempfindlichkeit erzeugt, sondern der eigene Mangel an geistiger Katholizität, verschärft durch die menschliche Überheblichkeit; denn sie besteht fraglos mehr in Rom als in den Ländern der Reformation, und in geschlossen katholischen Gegenden mehr als in stark gemischten oder in der ausgesprochenen Diaspora. Auch Pribilla muß anerkennen, daß „keine menschliche Gesellschaft ohne ein rechtes Maß von Kritik gedeihen kann", weil Kritik eben Leben, Gestaltungswillen bedeutet, und er empfiehlt, sich auch mit der Kritik der Protestanten „mit größerer Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit auseinanderzusetzen". Man glaubt, das Konservative liege vor allem im katholischen Traditionsprinzip. Aber „konservativ im höhern und unbedingt guten Sinne ist nur, was aufbauende, schaffende Absicht hat; auch jeder Angriff, um das durch Zweifel, Prüfung und Fragestellung innerlich und äußerlich zu überwinden, was dem wahren Aufbau der Vollkommenen im Wege steht... Der wahre Konservatismus liegt also nicht so sehr im Erhalten, als im Aufbauen: darum war Jesus konservativ im erhabensten Sinne — trotz, ja gerade wegen des in ihm bewirkten ungeheuren Fortschritts". (Schell.) Seine Kritik und Gestaltung sind vorbildlich für alle Zeiten; aber es ist auch nicht zweifelhaft, daß sein persönliches Schicksal im Kirchentum, besonders in der Zuspitzung des heutigen Katholizismus, nicht minder vorbildlich bleiben wird.

Schlimmer ist jedoch, wie gesagt, daß diese ungesunde Erhaltung des Gewordenen und diese Sperrung gegen jegliche ernste Kritik unter ein kirchenrechtliches Reglement

gestellt ist, das jede selbständige Geistesregung im Keime erstickt oder mit Gewalt niederhält. Was soll man dazu sagen, daß nach kanonischem Recht kein Geistlicher ein Wort veröffentlichen darf, ohne es vorher einer bischöflichen Zensur vorzulegen. Diese soll zwar für ihre Beurteilung lediglich den allgemeinen katholischen Glauben zugrunde legen und jede persönliche oder Schulmeinung beiseite setzen. Aber praktisch geschieht das nicht. Hunderte von Beispiele der letzten Zeit beweisen, daß man die Druckgenehmigung abgelehnt hat, obwohl keinerlei Verstoß gegen die Glaubenslehre nachgewiesen werden konnte; als Grund wurde immer angegeben, daß die Schrift oder der Aufsatz schaden könnte. Natürlich müssen sie, wenn sie zukunftstragend sind, dem Bestehenden und seinen Verfechtern in irgendeiner Form schaden. Darin liegt ihr Recht im Sinne des Geistprinzips der Kirche; aber in der heutigen Praxis wird das gerade zu ihrem Unrecht gemacht. Und was soll man erst dazu sagen, daß die Begutachtung unter Ausschluß der Öffentlichkeit geschieht, daß der Autor nicht, wie im weltlichen Rechte, das doch minder vom Gottesgeiste erfüllt sein soll wie das kirchliche, die Möglichkeit hat, einen befangenen Zensor abzulehnen oder vor der Fällung des Urteilsspruches seine Auffassungen zu erklären und Mißverständnisse auszuräumen; ja daß ihm nicht einmal die einzelnen Beanstandungsgründe, gegen alles Kirchen„Recht", angegeben zu werden brauchen: daß er also einfach, wie ein rechtloser Sträfling das Endurteil „non liquet" entgegenzunehmen hat; und wenn er sein Glück bei einem anderen Ordinariat versuchen will, ist er verpflichtet, jedesmal anzugeben, wo eine Ablehnung der Druckerlaubnis bereits erfolgt ist. Glücklicherweise sind viele Zensoren menschlich und christlich genug, die größten Härten praktisch zu mildern; aber das System gibt jedem Zensor die Möglichkeit, mit der ganzen Rigorosität und Animosität des All-

zumenschlichen vorzugehen, und die selbständige Geistesarbeit ist ihm rettungslos ausgeliefert. Nachgerade ist es zum offenen Geheimnis geworden, daß gerade die begabtesten Theologen ihre besten Sachen in der Schublade liegen lassen oder die wissenschaftliche Arbeit an den brennendsten Fragen ganz aufgeben. Kann es einen schärferen Widerspruch gegen den Pfingstgeist und gegen die Gesetze der Kritik und Gestaltung geben? Und die Protestanten sollen in ihrem Streben nach der einen Kirche Christi sich unter ein solches ungeistiges System beugen? Sieht man nicht, daß alle Versicherungen väterlicher Liebe illusorisch sind, solange solche Gewaltmethoden, die durch neue Konkordatsbestimmungen sich auch auf den Bereich des staatlichen Rechtes nach Möglichkeit ausdehnen möchten, weiter bestehen? Nicht der ideale Katholizismus würde bei einer Rückkehr in die „Vaterarme" übernommen, sondern der wirkliche mit seinen praktischen Methoden der „Geistesbewahrung", und nichts zeigt besser die Notwendigkeit der Kritik für die Gestaltung des Katholischen, als diese offene Unmöglichkeit. Was würde aus den Arbeiten der protestantischen und außerchristlichen Wissenschaft, aus Literatur und Kunst, wenn sie dem heutigen Zensurtribunal der Kirche unterworfen wären? Wohl könnte man diesen Arbeiten die Befruchtung durch das Katholische wünschen; aber bei dem gegenwärtigen System, das wir geschichtlich wohl verstehen und als abbruchsreif erkennen, kann auch der Katholik eine Unterwerfung der Gegner und damit eine Stärkung des Systems nicht wünschen. Die Katholizität verlangt annoch Trennung und Gegnerschaft, und zwar so lange, bis wir innerlich, geistig, katholisch genug sind, daß alle katholischen Elemente, d. h. alles Wahre, Gute und Schöne der Gegner einen Platz und eine volle Entfaltungsmöglichkeit in unserer Gemeinschaft hat, so daß kein Protestant und kein Nichtchrist das geringste positive Gut oder einen

Eigenwert beim Anschluß an die Gemeinschaft aufzugeben braucht, ganz wie Söderblom in Stockholm ausgeführt hat. Dafür aber wird es, fürchte ich, einer Katastrophe bedürfen, welche das bisherige Wachstum und die gewordenen Formen zerbricht und unter den Stürmen des Pfingstgeistes neue Quellen der Gestaltung aufbrechen läßt. Zunächst ist die Lage der schöpferischen Kritik aussichtslos. Schon daß diese arme Abhandlung ohne persönliche Gefährdung des Autors nicht mit Namenszeichnung erscheinen kann, ist mit den vielen ähnlichen Fällen symptomatisch für die gegenwärtige Lage. Aber es ist vorderhand die einzige Möglichkeit, in voller sachlicher Wahrhaftigkeit der Katholizität der Kirche wie der Zeit zu dienen.

Und doch liegt in diesem System noch nicht die größte Gefahr, so schwer auch gegen sie aufzukommen ist. Das Schlimmste ist, daß man sie gar nicht als Gefahr der Katholizität sieht und überhaupt nicht gegen sie aufkommen will. Im Gegenteil, man hat Angst und Mißtrauen vor allem Neuen und glaubt nicht an den Geist Gottes, der sich in neuen Gestaltungen offenbart, sträubt sich innerlich gegen ihn und meint, seine Kirchlichkeit nur in der Anbetung und Verabsolutierung gewordener Formen bezeigen zu können, als ob das Göttliche sich in ihnen erschöpft hätte. Charakteristisch für diese Geisteshaltung ist, daß man nicht wagt, einen neuen Gedanken auszusprechen, und wenn es geschieht, ist es notwendig, für die entscheidenden Punkte einen angesehenen Namen der Tradition anzuführen. Findet sich bei Augustinus und besonders bei Thomas eine Stelle, die nach derselben Richtung weist, dann dürfen auch dicke Dinge gesagt werden. Versäumt der Autor das, dann ist die Anklage auf Häresie oder Unkirchlichkeit sofort bei der Hand. Also nicht die innere Wahrheit und Überzeugungskraft eines Gedankens ist heute entscheidend, sondern sein Alter und die ausschließliche Anbetung des Gewesenen, obwohl

gerade Thomas wie kein anderer Kirchenlehrer den Mut des Neuen gegen die Tradition seiner Zeit und die Auffassung seines Ordens und der höchsten kirchlichen Autorität hatte, und obwohl theoretisch immer wieder der Satz vertreten wird, daß alle Wahrheit katholisch sei und einen Platz in der Kirche Gottes habe. Aber die Praxis hat sich grundlegend geändert, und die ist entscheidend. Wer sich heute der Autorität und der herrschenden Richtung empfehlen will, muß mit einem neueren Dogmatiker betonen, daß kein eigener neuer Gedanke in seinem Buche stehe, sondern daß alles bewährten Autoren entnommen sei[1]).

Man mag diese Auswüchse dem anderen Extrem des Individualismus und Relativismus der Zeit gegenüberhalten und dessen Unglück der unbedingten Anbetung des Neuen unter Geringschätzung des Alten, Bewährten größer nennen. Aber einmal ist das Alte nicht immer das Bewährte oder deshalb bewährt und gut, weil es alt ist; es war auch einmal neu, wie der Einzug des Aristotelismus und Thomismus in die Theologie, von denen heute auch nur in kleinen Punkten abzuweichen große Gefahren mit sich bringe (Pius X.). Zum andern ist es durchaus eine Frage, ob der Unglaube gegen den in neuen Wehen und Geisteskämpfen wirkenden Gottesgeist geringer ist, als der in Skepsis oder Geringschätzung gegenüber den Gestaltungen der Vergangenheit sich äußernde Unglaube. Wir meinen, daß beides dem Pfingstgeiste gleich fremd ist. In ihrem zeitgeschichtlich notwendigen Antagonismus haben sie wohl ihren Sinn; aber nur da, wo der eine im anderen sichtbar ist. Absolut und isoliert sind beide gleichermaßen vom Übel.

Wenn beide Haltungen miteinander verglichen werden,

[1]) „In illo (opere meo) nihil est, quod meo ingenio prodierit, sed omnia, prout magis utile judicavi, variis ex fontibus probatisque auctoribus desumpsi." (Fr. Gonzalvus a Reeth O. C.: Manuale theologiae dogmaticae 2 voll. 1890; Vorwort.)

dann ist die gläubig-kritische fraglos die wertvollere. Nichts ist leichter, als das Tradierte bloß passiv aufzunehmen und brav zu wiederholen, was die Väter gesagt haben, und dazu ist es meist recht vorteilhaft, denen, die im Besitze der Macht sind, immer fein zuzustimmen und ihre Weisheit unantastbar zu finden. Im besten Falle ist es nur ein Zehren von der Vergangenheit, keine Bereicherung des Bestandes und keine Neu-Gestaltung. Das Reich Gottes ist aber gleich einem Senfkorn, das immer wachsend sich entfaltet und durch die intensive Entwicklung, hier die Aufnahme alles Wahren, Schönen und Guten, sich auch äußerlich ausbreitet, so daß alle Völker und Geistesträger in seinem Schatten wohnen können. Das aber setzt aktive Auseinandersetzung mit dem Erbe der Väter aus der Problematik der Zeit voraus und zugleich den Mut, zu den herrschenden Auffassungen und ihren Gütern in eine kritische Stellung zu treten.

Die Wurzel des heutigen Übels liegt darin, daß man auf katholischer Seite sich im aktuellen Besitze der Wahrheit glaubt, entgegen den klaren Worten des heiligen Augustinus und der ganzen kirchlichen Tradition. Wenn er an die Manichäer schreibt: „Keiner von uns sage, er habe schon die Wahrheit gefunden. Laßt uns sie so suchen, als ob sie beiden unbekannt sei, denn dann werden wir sie gewissenhaft und einträchtig suchen können, wenn keiner anmaßend sich herausnimmt, sie schon gefunden und erkannt zu haben", so hat er damit nicht, wie Pribilla glaubt, eine pädagogische Kontroversmethode empfohlen, sondern, wie auch an vielen anderen Stellen, eine Seelenhaltung ausgesprochen, die zur Erkenntnis der Offenbarung notwendig ist. Sosehr er davon überzeugt ist, daß die göttliche Wahrheit in der katholischen Kirche objektiv grundgelegt ist, so scharf betont er auch, daß die subjektive Aneignung dieser Wahrheit nur in beständigem Suchen, Fragen und Forschen und im Leben nach dem Glauben möglich sei. „Quaera-

mus", so lautet einer seiner Grundsätze, „tamquam inventuri, sed inveniamus, tamquam quaesituri." Denn es gibt keinen geistigen Besitz ohne lebendige, fragende und forschende Aneignung, und nur so weit besitzen wir die Wahrheit, als wir sie uns aus der Problematik der Dinge heraus suchend angeeignet haben. Die Antworten der Alten auf die Fragen ihrer Zeit mögen uns Anhaltspunkte sein, aber die neue Formung und Gestaltung muß aus der heutigen Fragestellung und Seelenlage heraus erfolgen. In ihnen wirkt auch der Gottesgeist, nicht minder als in früheren Zeiten, und unsere Aufgabe ist es, in der heutigen Berührung von Zeit und Ewigkeit die Wahrheit und Gnade uns anzueignen und unsern Kairos zu erfüllen, d. h. subjektiv katholisch zu sein, nicht bloß nach der äußeren Zugehörigkeit zur Kirche so zu heißen.

Aus diesem irrigen Glauben an den aktuellen Besitz der ganzen Wahrheit hat sich auch die radikale Abschließungstendenz entwickelt, die den heutigen Katholizismus im Gegensatz zu seinem wesenhaften Universalismus am schärfsten charakterisiert. Was soll eine Außenwelt uns bieten, was eine nichtkatholische Wissenschaft oder Geistesbewegung uns zubringen können, wenn wir schon alles besitzen? Dieselbe Geisteshaltung, wie der alte Omar sie gegenüber der alexandrinischen Bibliothek betätigte: „Was sollen uns diese Bücher? Was darin wahr ist, haben wir schon im Koran, und was wir nicht in unserm Koran haben, ist nicht wahr. Darum sind sie nur wert, verbrannt zu werden." Die Gefahr des Verbrennens ist bei der heutigen Geisteslage und Machtverteilung zwar nicht zu fürchten; aber die innere Einstellung und Wertschätzung ist keine andere, und aus ihr erklärt sich sowohl die seltsame Unfruchtbarkeit des katholischen Volksteiles in den Fragen und Aufgaben des Geistes, als auch sein immer stärker werdendes Abschließungsbedürfnis.

Man darf zur Erklärung und zum Abmessen der Stärke

beider Tatsachen auf die Parallelerscheinungen in allen anderen Kulturlagern hinweisen. Wo ist heute Fruchtbarkeit an geistigen Leistungen und schöpferischen Persönlichkeiten? Ist die Abschließung überhaupt nicht so groß, daß gegenwärtig kein Schriftsteller mehr zum ganzen deutschen Volke redet und, weil er weiß, daß er es nicht kann, gar nicht mehr reden will? Sind nicht die lebendigen Geister auf katholischer Seite verhältnismäßig aufgeschlossener und empfänglicher für die Bewegungen und Werte in den anderen Lagern, als diese für Katholisches? Das alles und noch manches andere, was die Differenzierung der wirklichen Lage aufzeigt und für eine gerechte Würdigung im Auge behalten werden muß, ist durchaus richtig; aber entscheidend ist, daß Abschließung und Unfruchtbarkeit auf katholischer Seite heute gleichsam prinzipiell sind und von den Leitern der Kirche und ihren Wächtern gewünscht und als allein echt und treu kirchlich angesehen werden. Die Aufgeschlossenen und Empfänglichen sind doch, wenn wir ehrlich sein wollen, gerade die Outsider, die Verdächtigen, die für einflußreiche Stellen des Lehramtes, der Erziehung und Seelsorge als ungeeignet gelten und, mehr und anders denn in andern Lagern, in ihrem Ringen allein stehen; ihre Aufgeschlossenheit und Empfänglichkeit ist nicht wegen, sondern trotz der heutigen Kirchlichkeit und kann darum nicht als Exponent des heutigen Katholizismus gelten. Zur Zeit des Zusammenbruchs konnte es scheinen, daß eine neue Aufgeschlossenheit für das Katholische aufbreche; aber diesem Aufbruch ist eine bittere und zum Teil feindliche Enttäuschung gefolgt, weil bei den Katholiken der Sinn für die Katholizität der Stunde nicht aufgebrochen war. Die Wirklichkeit stand gegen die Idee, und wenn wir heute zurückschauen, konnte es nicht anders sein, weil die „Besitzer" der Katholizität von sich aus aber auch nicht das Geringste zu der be-

rühmten Wendung zum Objekt hin und zur inneren Wandlung des Geistes beigetragen hatten. Nicht einmal die eigenen Schätze und ihre zukunftsträchtige Bedeutung haben sie entfaltet, sondern diese mußten erst von der Gegenseite entdeckt werden. So sind wir nicht, wie Wust meinte, aus dem Exil heraus, sondern sind gesonnen, erst recht darin zu bleiben und uns behaglich darin einzurichten — solange das Zentrum die Umfassungsmauern schützt. Der wirkliche Exponent des heutigen Katholizismus ist die letzte Enzyklika des Papstes „Mortalium animos", deren Tenor doch in dem unbefangenen und unbeschwerten „Kommt nur alle zu uns und möglichst reumütig, ihr findet alles bei uns" liegt. Man mag die Abweisung des in einer parlamentarisch versuchten Einigung der christlichen Konfessionen liegenden Relativismus begrüßen; aber das positive Element, daß auch die anderen Bekenntnisse uns etwas zu bringen haben, daß sie nichts von ihren Werten und Wahrheiten aufzugeben brauchen, sondern durch Überwindung der zeitgeschichtlichen Schranken die innere und äußere Katholizität in uns allen verwirklichen helfen sollen, das kommt mit keinem Worte zum Ausdruck, weil es nicht im Bewußtsein lebt. Im Gegenteil konfessionelle Standesvereine werden nicht minder, wie in den Zeiten des Integralismus, erstrebt; an der konfessionellen Schule (und an der Stärke des Zentrums) hängt Leib und Seele des Katholizismus. Das Geistesmissionarische des Katholischen wird gar nicht mehr in Rechnung gestellt, wie auch das wesenhaft Katholische in der Lebens- und Werkkraft der „Gegner" — sie sind ja im Grunde nur Gegner der katholischen Wirklichkeit — überhaupt nicht ins Bewußtsein tritt. Katholisch ist gleich klerikal geworden, und die Lösung heißt heute nicht Gestaltung des Werdenden, sondern Erhaltung des Gewordenen. Augustinus hat zwar eindringlich gemahnt: „Von woher auch die Wahrheit zu dir spricht, nimm sie mit heißem Verlangen an. Wenn

du immer nörgelnd und anspruchsvoll an dem Gefäße (in dem sie gereicht wird) Mängel suchst, könntest du der Speise beraubt werden"; aber statt dessen sind die leitenden Personen nur zu geneigt, ihr eigenes irdenes Gefäß für den Inhalt selbst auszugeben und das Gefäß zu erhalten und zu gestalten.

Der Katholik, der diese Tatsachen mit aller Wahrhaftigkeit sieht und an das Geistprinzip seiner Kirche glaubt, ist nicht pessimistisch oder resigniert. Noch immer ist die Geschichte über Erscheinungen, die im Wellengang der Lebenskräfte ihre Ursachen haben, hinweggeschritten, und wie die Blume nach den Stunden der Nacht oder des eisigen Windes, in denen sie sich geschlossen hat, ihren Kelch dem Lichte wieder erschließt, so folgt auch in der Kirche auf Zeiten der Zusammenziehung und Zentrierung der Lebenskräfte eine neue Entfaltung und Gestaltung. Man muß nur Geduld haben, nicht sie zu erwarten, sondern an seiner bescheidenen Stelle daran mitzuarbeiten. Grundlegend aber ist die klare Erkenntnis der Bedeutung gestaltender Kritik, die unter dem Wesen des Pfingstgeistes von allen Seiten aufsteht, um ihren Kairos zu erfüllen, wie sie zu allen Zeiten ihre Berufung hatte. Mit Recht sagt der Jesuit Pribilla: „Mußten nicht Subjektivismus und Aufklärung kommen, um die Christen durch die Geißelhiebe einer schonungslosen Kritik zu zwingen, sich auf das wirkliche Christentum zu besinnen und heidnischen Grundsätzen wie des cuius regio illius et religio zu entsagen?" — aber er zieht nicht die grundsätzliche Folgerung, daß der Geist Gottes auch in dieser schonungslosen Kritik waltet und geglaubt werden muß. Wohl ist es richtig, daß Inquisition und Hexenprozesse nicht im Wesen des Katholizismus begründet liegen, sondern aus zeitgeschichtlichen Ursachen zu erklären sind — wobei immerhin auffallend ist, daß die Akten der römischen Inquisition, trotz der Grundsätze Leos XIII., nicht restlos erschlossen werden —; aber wie vieles andere ist

auch heute nicht im Wesen des Katholizismus begründet und darf doch nicht ohne Strafe der Exkommunikation angerührt werden, z. B. die gegenwärtige Index- und Zensurpraxis? Sind die münsterischen Bestrebungen um Reform dieser Praxis und ihr Schicksal vergessen? Die Ordensbrüder des P. Pribilla waren die lautesten Rufer im Streit. Daß man es heute schon vergessen möchte, beweist am besten, daß der zwingende Geist der Kritik, der „die katholische Wahrheit immer mehr von den Schlacken zeitgeschichtlicher, menschlicher Beimischung reinigen soll" (Pribilla), seine stille und zähe Wirkung tut, trotz aller Wachstumsschmerzen.

Aber das gegenwärtige Verhältnis von Kritik und Gestaltung wäre nicht objektiv geschildert, wenn nicht auch die Kritik selbst in ihrem Verhältnis zum Aufbau noch kurz einer Kritik unterzogen und ihr notwendiger Standort aufgezeigt würde. Denn es ist keine Frage, daß die Gestaltung nicht minder von der unfruchtbaren Art der Kritik und ihren auflösenden Tendenzen behindert war und bedroht ist. Wesenhafte, schöpferische Kritik entspringt wohl dem Wachstumsdrang eines Teiles, aber im Verband des Ganzen. Jede von außen kommende oder isolierte Kritik aus subjektivistischem Antrieb muß unfruchtbar bleiben. Sie hat gar keinen Anteil am Wachtum des Ganzen, wenn der Teil nicht organisch mit ihm verbunden ist. „Ich bin der Weinstock, und ihr seid die Reben. Wie der Rebzweig aus sich, wenn er nicht am Weinstocke bleibt, keine Frucht bringen kann, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt" (Joh. 15. 4—5). Darin liegt aber der tiefste Grund der mißtrauischen und ablehnenden Haltung, welche die offiziellen katholischen Kreise der Kritik gegenüber in den letzten Jahrhunderten eingenommen haben. Wer sie beklagend in Gegensatz zum Freimut und zur Aufgeschlossenheit des Mittelalters stellt, übersieht die grundverschiedene Lage der Geister und die andere Sphäre, aus der heute meist

die Kritik erfolgt. So sehr die Trennung der Lager, die Zerreißung des einen Leibes Christi historisch verständlich und geistesgeschichtlich notwendig gewesen sein mag, die Wesensänderung der Kritik hat ebenso notwendig ihren Lauf genommen, und es hat keinen Sinn, je nach dem Standort die eine oder andere Seite anzuklagen, sondern zunächst gilt es, das Wesen der heutigen Kritik und ihren Standort vorurteilslos zu erkennen und den Durchbruch in die Wachstums- und Gestaltungssphäre zu versuchen.

Ein Beispiel kann uns das verdeutlichen. Bis vor kurzem standen sich bei uns die scholastisch-dogmatische und die historisch-kritische Schule in scharfer Frontstellung gegenüber. Suchten die einen aus den dogmatischen Bindungen und Theorien die geschichtlichen Tatsachen zurechtzurücken und zu deuten, so gingen die andern rein historisch-kritisch an den Tatsachenbefund heran und kamen so naturgemäß vielfach, auch in sehr wichtigen Dingen, zu entgegengesetzten Feststellungen und Auslegungen, und so kam die Abstempelung der einen als orthodox-reaktionär und der andern als liberal. Wir haben heute eingesehen, daß beide Frontstellungen falsch waren und sind. Die dogmatische Methode kann nichts über geschichtliche Tatsachen ausmachen; aber auch die historische Kritik kommt auf ihrem diskursiven Wege nicht an die Wesenserfassung des Ganzen heran und kann darum auch die einzelnen Teile nicht von sich aus und endgültig beurteilen. Die Analyse der Teile gibt nie ein Ganzes, zum mindesten kein lebendiges Ganze; die Teile erhalten ihren Sinn und ihre geistige Wirklichkeit nur aus der Wesensart des Ganzen. Sie können darum auch nur vom Ganzen her verstanden werden, und deshalb genügt die historisch-kritische Methode allein auch nicht. Die dogmatische oder wenn man will die philosophisch-theologische Gesamtauffassung muß hinzukommen; m. a. W. nur die gläubige Erfassung des Ganzen und die existen-

zielle Eingliederung im Ganzen ermöglicht eine fruchtbare Kritik der Einzelteile.

Aber es ist charakteristisch für den katholischen Volksteil, daß diese Gedanken, die noch nicht klar, aber energisch in der Ganzheitsforschung der Naturwissenschaft, in Gestalterfassung der Kunst- und Kulturphilosophie, in der dialektischen „Theologie der Krisis" und überhaupt in den Bemühungen um die Überwindung des Historismus zum Lichte ringen und den alten Gegensatz positiv zu überwinden suchen, bei unsern Theologen am wenigsten Verständnis finden, obwohl sie im Grunde urkatholisches Erbgut sind, das ihnen um so mehr zum Bewußtsein kommen und aus eigener Geistesarbeit hervorbrechen, nein vor allen andern von ihnen befruchtend in die geistigen Kämpfe der Zeit hereingebracht sein mußte, als es unmittelbar der theologischen Grundauffassung des heiligen Thomas entspringt und von der Glaubenshaltung am nächsten gelegt wird. Hier zeigt sich geradezu symptomatisch, welche Folgen die Trennung von Kritik und Gestaltung für die „Kirche" wie für die „Welt" nach sich ziehen muß.

Das zweite Erfordernis einer produktiven Kritik auf Gestaltung hin ist das rechte Verhältnis der Teile zueinander und zum Ganzen, die Überzeugung von der Relativität ihrer eigenen Position, daß sie zeitgeschichtlich notwendige Entwicklungen durchmachen, aber auf keinem Stande endgültig verbleiben. Wem die Form, die heute zum Durchbruch drängt, dereinst im Lebensprozeß wieder weichen muß, mag heute noch unbekannt sein; aber daß sie das Ewige nicht definitiv umschließt und in der Erfüllung ihrer Zeitaufgabe ein wesentliches relatives Element enthält, das sich heute noch nicht herausschälen läßt, das ist a priori gewiß. Diese Überzeugung gibt aber jeder kritischen Bewegung eine tiefe Ehrfurcht vor dem Ganzen — auch in seinen zeitgeschichtlichen Formen, weil sie ihr eigenes

Schicksal in ihnen mit sehen kann — und eine tastende Vorsicht und Rücksicht gegen die Teile.

Es ist seltsam, wie wenig in dem allgemeinen Gesinnungsrelativismus der Zeit, der sich vor allem auf das Ganze und die Grundlagen unserer Lebensanschauung erstreckt, das Relative im Vorstoß und in der Bedeutung der Teile und ihrer Kritik zum Bewußtsein kommt. Jeder setzt sich gern absolut und am liebsten für das Ganze, und die tragische Ironie der Geschichte will es, daß sie damit sich selber aufheben. Jede exzessive Kritik rächt sich am Ende an sich selbst am meisten. Es mag sein, daß das Maß der Verhärtung einen gewissen Radikalismus notwendig macht; das läge in der tragischen Verkettung des Menschenschicksals; aber es hindert nicht den tragischen Untergang, ohne Gestaltung, und es bleibt, trotz dieser Verkettung, ein notwendiges Erfordernis echter Kritik, aus dem Bewußtsein ihrer relativen Momente Maß und Mitte gegen das Ganze und die Teile zu halten. Man weiß, daß der Ruf nach Maß und Mitte in neuerer Zeit am schärfsten von Nietzsche erhoben worden ist, der seine eigenen Mängel und Gefahren mit unglaublicher Helligkeit sah und mit gleichem Wahrheitsmute aussprach. Wenn es aber, wie Ernst Michel mit Recht gesagt hat, Nietzsches tragisches Schicksal war, die zerstörerischen Tendenzen seines Jahrhunderts in sich zu Ende führen zu müssen, um am Ende die für den individuellen Intellektualismus unlösbare Frage zu stellen: „Wie können wir das Mysterium retten?", dann ist Nietzsche das Symbol der Kritik, die über sich hinausweist, die unsere Zeit in ihrem Radikalismus getreulich nachgeahmt hat, ohne aber an ihre Grenzen zu fühlen, und es ist nun an der Zeit, daß wir die Peripathie, die sich in Nietzsche gewissermaßen als Sühnopfer vollzogen hat, als Gereinigte bis zu ihrem Ende gehen. So will es der Geist der Katholizität, die sich im Kairos gestaltet.

SIMON FRANK

GESTALT UND FREIHEIT IN DER GRIECHISCHEN ORTHODOXIE

Es ist eine der historischen Eigentümlichkeiten der griechisch-orthodoxen Kirche, die sie vom römischen Katholizismus unterscheidet und irgendwie mit ihrem tiefsten mystisch-religiösen Wesen im Zusammenhange steht, daß es in ihr keine kirchlich sanktionierte Theologie gibt. Abgesehen von den wenigen fundamentalen Dogmen, die im Glaubenssymbole fixiert sind, gibt es keine ausdrücklich formulierte Lehre, die für den Orthodoxen als unantastbar und absolut wahr gelten müßte. Aber auch die Dogmen selber beanspruchen gar nicht, als eine systematisch-begriffliche theologische Lehre zu gelten. Äußerlich, sozusagen ihrem kanonisch-verbindlichen Sinne nach betrachtet, sind sie nichts weiter als eine Sammlung von Formeln, in denen durch die Konzile versucht wurde, die häretischen, dem kirchlichen Glauben widersprechenden Behauptungen und Bestrebungen abzuwehren und dadurch den wahren Gehalt des Glaubens zu schützen. Der Glaubensgehalt ist also nur rein negativ und auch das nur auf historisch-zufällige Weise, nämlich durch Abwehr gewisser Irrtümer, die den Weg der Kirche kreuzten und von ihr als gefährlich empfunden wurden, fixiert worden. So ist es, aus diesem polemisch-pragmatischen Sinne der Dogmenfixierungen im Zusammenhange mit den geistigen Kämpfen, die die Kirche in ihrem geschichtlichen Werdegange zu bestehen hatte, erklärlich, daß eigentlich nur das christologische Dogma irgendwie genauer bestimmt wurde, wogegen der ganze übrige Gehalt des kirchlichen Glaubens nur ganz allgemein gefaßt blieb.

So gibt es auch im orthodoxen Christentum keine kirchlich sanktionierte Lehre vom Wesen der Kirche selber. Im Glaubenssymbol wird nur ganz allgemein der Glaube „an die eine heilige katholische und apostolische Kirche" behauptet. Was darunter zu verstehen ist, ist nirgends unantastbar-autoritär bestimmt worden. Wenn wir also an das Thema „Gestalt und Freiheit in der griechischen Orthodoxie" herantreten, das offenbar mit dem Problem zusammenfällt, wie die religiöse Freiheit mit der absolut-unantastbaren Wahrheit des Kirchenglaubens respektive der Unfehlbarkeit der Kirche in der griechischen Orthodoxie gepaart wird, so sind wir bei der Behandlung dieses Themas äußerlich an nichts gebunden. Wenn es auch hier nicht unsere Aufgabe ist, unsere eigene Anschauung über „Gestalt und Freiheit" zu entwickeln, sondern die geistige Eigentümlichkeit der griechischen Orthodoxie in Beziehung auf dies Problem zur Darstellung zu bringen, so wird doch andererseits jede Darstellung hier individuell gefärbt sein und darf auf absolute Adäquatheit dem Glauben der Kirche keinen Anspruch erheben. Und zugleich fallen, eben wegen dem Fehlen irgendwelcher äußerlich bindender Kriterien, für einen Denker, der sich selber zum orthodoxen Glauben bekennt, diese zwei verschiedenen Aufgaben irgendwie doch zusammen — was aus dem Inhalt der weiteren Betrachtungen klarer ersehen werden wird. Eben da die Wahrheit und der wahre Glauben der Kirche für ihn identisch sind, ist er in derselben Lage wie bei jeder wissenschaftlichen Forschung überhaupt. Er sucht nämlich die Wahrheit selber; ob er aber sie gefunden hat oder inwiefern er ihr nahegekommen ist — das kann hier, wie überall, durch kein äußeres Kriterium, durch keine empirische Autorität unbedingt-gültig entschieden werden. Diese einleitenden Worte, bei denen wir zugleich nicht umhin konnten, das Thema selber auch sachlich irgendwie leise zu streifen, sollen

eine richtige methodische Einstellung in den weiter folgenden Betrachtungen fördern.

Betrachten wir das Problem zunächst von seiner äußeren, rechtlich-empirischen Seite her. Der Glaube an die heilige, mithin unfehlbare Kirche enthält offenbar den Glauben an eine Autorität, durch die die Freiheit der individuellen religiösen Meinung in Schranken gehalten wird. Von hier aus entsteht ganz unmittelbar die Frage — und insbesondere ist sie dem westlichen religiösen Denken, dem beim Begriff der Kirche sofort das Bild der römisch-katholischen Kirche vorschwebt, naheliegend —: wo liegt eigentlich in der griechisch-katholischen Kirche die Instanz, die der Träger der höchsten Autorität in Glaubenssachen ist? Und nun besteht die Paradoxie der griechischen Orthodoxie darin, daß es in in ihr keine solche empirische Instanz überhaupt gibt.

Die ziemlich verbreitete Ansicht, daß die Bedeutung, die im römischen Katholizismus der Papst als das unfehlbare Haupt der Kirche und als Stellvertreter Christi auf Erden besitzt, im östlichen Christentum den ökumenischen Konzilen zukomme, ist ganz falsch. Wäre sie wahr, so gäbe es überhaupt in dieser Hinsicht keinen prinzipiellen Unterschied zwischen diesen beiden Konfessionen. Läßt man eine Versammlung von ein paar hundert Menschen unfehlbar sein, so ist — wie die Katholiken von hier aus mit Recht einwenden — nicht einzusehen, wieso nicht auch ein einzelner Mensch, nämlich der Papst, unfehlbar sein könnte. Aber schon die rein historische Tatsache, daß die griechisch-orthodoxe Kirche mehr als tausend Jahre ohne Einberufung eines ökumenischen Konzils (das, ihrer Auffassung nach, nach der Spaltung der Kirchen unmöglich geworden ist) lebt, macht diese Ansicht ganz unwahrscheinlich. Aber auch die von katholischer Seite her oft geäußerte Meinung, es wäre hier „aus der Not eine Tugend gemacht", d. h. aus

dem tatsächlichen Fehlen einer höchsten autoritären Instanz sei allmählich die Überzeugung von ihrer Unnötigkeit entstanden, ist ganz falsch. Die orthodoxe Kirche stützt sich im Gegenteil bei ihrer Verneinung einer äußeren unfehlbaren Autoritätsinstanz auf die älteste urwüchsige Tradition der christlichen Kirche. Denn es ist rein geschichtlich ganz evident zu erweisen (was auch z. B. Rudolf Sohm im ersten Bande seines „Kirchenrechts" mit größten Scharfsinn und Gründlichkeit getan hat), daß die ökumenischen Konzile keineswegs die formal-rechtliche Autorität besaßen, die absolute Wahrheit in Glaubensfragen definitiv zu bestimmen, sondern nur gewissermaßen als Zeugen- und Sachverständigeninstanz galten, die darüber auszusagen hatten, was unabhängig von ihnen vom Kirchenbewußtsein als Wahrheit anerkannt ist. Wenn das letztere zur Überzeugung kam, daß ein Konzil diese Aufgabe nicht erfüllt resp. falsch gelöst hatte, so wurde das entsprechende Konzil als ein „Räuberkonzil", d. h. als eine Ketzerversammlung gebrandmarkt, und seine Entscheidungen verloren damit jede bindende Kraft. Es ist auch bekannt, daß neben den sieben Versammlungen, die die östliche Kirche als heilige und „wahre" ökumenische Konzile anerkennt, es eine ganze Menge von formell ganz rechtmäßig zusammengesetzten Konzilen gab, die aber von der Kirche als entscheidende Autorität nicht anerkannt respektive abgelehnt wurden, weil ihre Entscheidungen als dem „wahren" Glauben widersprechend empfunden wurden. Nicht dadurch wurde eine Meinung zum kirchlichen Dogma erhoben, daß sie von einem rechtmäßig einberufenen Konzile verkündet wurde, sondern im Gegenteil dadurch wurde einer Kirchenversammlung die Würde eines rechtmäßigen ökumenischen Konzils verliehen, daß sie das verkündete, was das Kirchenbewußtsein als die christliche Wahrheit selber empfand. Empirisch betrachtet, könnte man eher im ganzen „Kirchenvolke", in der „öffentlichen

Meinung" die höchste autoritative Instanz der orthodoxen Kirche in Glaubensfragen erblicken. So sagt es ein in den östlichen Kirchen hochgeehrtes Dokument, das Antwortschreiben der östlichen Patriarchen auf die Enzyklika des Papstes Pius IX. vom Jahre 1848, aus: „Der eigentliche Hüter des Glaubens ist bei uns der Leib der Kirche, d. h. das Volk selbst." Diese gewissermaßen prinzipiell anarchische Verfassung der griechisch-orthodoxen Kirche hat sich öfters geschichtlich sehr drastisch bewährt. So z. B. als am Florentinischen Konzile 1439 die Wiedervereinigung der östlichen und der römischen Kirche beschlossen wurde und der Bevollmächtigte der russischen Kirche, Metropolit Isidor, dem Beispiele des byzantinischen Patriarchen folgend, seine Zustimmung dazu gab, wurde dieser Akt einfach durch den Sturm der Entrüstung, den er im russischen Volke auslöste. annulliert. So mußte noch in unseren Tagen der Patriarch der russischen Kirche Tichon seine Verordnung über die Einführung des neuen (Gregorianischen) Kalenders wieder zurückziehen, weil diese Einführung am einmütigen Widerstande des Volkes scheiterte — trotzdem der Patriarch im übrigen eine unumstrittene religiös-moralische Autorität besaß und dazu noch sich auf die Erklärung der übrigen Patriarchen der östlichen Kirchen stützte, die keine kanonisch-dogmatischen Einwände gegen diese Maßnahme hatten.

Selbstverständlich aber darf auch „das Volk" oder die „öffentliche Meinung" nicht als souverän, nicht als die höchste, mithin „unfehlbare" Instanz in Glaubenssachen, sondern wiederum eben nur als Exponent, als Zeuge für die unantastbare, durch keine menschliche Instanz überhaupt, sondern nur durch ihre eigene innere Autorität verbürgte Wahrheit des Kirchenglaubens betrachtet werden. Auch „das Volk", die „öffentliche Meinung" sind keineswegs an sich „unfehlbar" — das demokratische Prinzip der unfehlbaren Souveränität des Volkswillens kann offenbar

da keine Anwendung finden, wo an eine von menschlichem Gutdünken unabhängige absolute Wahrheit geglaubt wird. Die in einem bestimmten Augenblicke vorherrschende „Stimme des Volkes" kann, wie jede menschliche Instanz, sich irren, sie kann der Wahrheit des echten Glaubens ebenso abtrünnig werden, wie die Vertreter der kirchlichen Hierarchie, wie die zufällige Mehrheit eines Konzils. Unfehlbar ist nur der „Leib der Kirche", als Ganzes, die allumfassende überzeitliche Einheit der Kirche, als solche; jede einzelne menschliche, also zeitliche Vertretung der Kirche ist im Gegensatz dazu nicht unfehlbar und hat also Autorität, nur insofern sie eben als treuer Hüter, als echter Exponent der Kirche selber betrachtet werden kann. Unfehlbar ist also nur die heilige Tradition selber, nur das, was von altersher, vom apostolischen Zeitalter überliefert worden ist und was im Kirchenleben und Glauben sich nur entwickelt, durch eigene innere Kräfte, d. h. durch die Gnade des Heiligen Geistes von innen heraus erwächst, gleichwie ein Baum aus dem Samen, im Gegensatz zu allem, was von außen her als reine Menschenmeinung und Menschenwillkür, als Gesinnung des heutigen Tages in das Leben der Kirche eindringt. Auf die Frage aber: wer hier, bei dieser Unterscheidung zwischen göttlicher Offenbarung und Menschenweisheit, zwischen „echtem" und falschem Glauben zu entscheiden hat, wo die greifbare menschliche Instanz liegt, die Streit und Zweifel hier durch eine unbezweifelte Autorität überwinden kann, hat die griechisch-orthodoxe Kirche keine Antwort. Oder vielmehr: die einzige konsequente Antwort ist hier die rein negative: solch eine Instanz gibt es überhaupt nicht.

Es kann nicht geleugnet werden: solch eine Fassung des Kirchen- und Glaubensbegriffes führt im empirischen Leben zu den größten, ja im Prinzip überhaupt unüberwindbaren Schwierigkeiten. Denn diese Fassung führt gleichsam zu

einem Zustand eines unstabilen Gleichgewichts, der jederzeit einerseits in eine absolute äußere Gebundenheit, in einen blinden Konservatismus, und andererseits in eine absolute Anarchie überzugehen droht. Ist die Tradition als solche, das Altbewährte, „der Glaube der Väter" allein heilig, so scheint jeder Fortschritt, jede Entwicklung, jede freie schöpferische Geisteshaltung in der Kirche verdächtig, je, von vornherein unmöglich zu sein. Diese Gefahr ist nicht nur im Prinzip vorhanden: man darf wohl sagen, daß sie das Leben der Kirche, den religiösen Geist in der Orthodoxie auf Schritt und Tritt begleitet. Alles „Neue" als „unerhört", der Überlieferung widersprechend, deshalb als falsch und häretisch anzusehen und es leidenschaftlich zu verwerfen, ist gewissermaßen eine ständige Sitte der kirchlich gesinnten Kreise. Wladimir Solowjew hat sehr fein und überzeugend gezeigt, wie die unheilvolle, bis jetzt andauernde Spaltung der russischen Kirche im 17. Jahrhunderte in „orthodox" und „altgläubig" der blind-konservativen Buchstabenverehrung beider Parteien entsprungen ist. Wenn nämlich die „Altgläubigen" in dem Versuche, die Gebetsformeln und Gebräuche in ganz unwesentlichen Punkten zu korrigieren, das Werk des Antichrist erblickten und es vorzogen, eher den Märtyrertod zu dulden, ja, sich selber zu verbrennen oder jahrhundertelang ohne Sakramente und Priesterschaft zu bleiben, als in der Überlieferung auch ein Jota zu verändern, so war eigentlich der Standpunkt der Reformpartei derselbe: denn die Verbissenheit und Leidenschaftlichkeit, mit der sie auf dieser Buchstabenkorrigierung bestand und sich zu ihr verpflichtet fühlte, gründete sich auf die Überzeugung, daß auch ganz nichtige, den Sinn und das Wesen der Sache gar nicht berührende Abweichungen von der Überlieferung der byzantinischen Kirche, die sich in die liturgische Praxis der russischen Kirche mit der Zeit einschlichen, schon einer Todsünde, einer Häresie

gleichkämen, die man mit allen Mitteln zu bekämpfen hat. Der Traditionalismus, die Sorge um die Unantastbarkeit und Reinheit der religiösen Schätze, die durch die Väter von den Uranfängen des Christentums uns überliefert worden sind, steht immer in der Gefahr, in einen ganz blinden Konservatismus auszuarten. Der Sinn für das Ewig-überzeitliche in der Kirche, das richtige andächtige Gefühl, daß in der Kirche höchste Werte gehütet werden, denen gegenüber alle Zeitbestrebungen etwas ganz Nichtiges, gleichsam nur Mode des heutigen Tages sind, deren Eindringen die göttliche Schönheit und Bedeutsamkeit des Ewig-unveränderlichen in der Kirche nur verunstalten könnte — dieser Sinn kann sich leicht in eine abgöttische blinde Verehrung der Vergangenheit auf Kosten der Gegenwart verwandeln und zu der von Christus selber gerügten Pharisäersünde führen, „göttliche Gebote" durch „Menschenüberlieferung" zu ersetzen. Eben das Fehlen einer empirischen Instanz, die da entscheiden könnte, was als wahre göttliche Überlieferung und was als eine rein menschliche, religiöswertlose und vielleicht irrige Tradition zu betrachten sei, macht die Gefahr besonders groß. Einer der glänzendsten modernen russischen religiösen Denker, der mit größter Paradoxie und Einseitigkeit, aber auch mit tiefer lebendiger Intuition die Problematik des orthodoxen Christentums aufwarf und seine Gebrechen aufzuzeigen versuchte, Wassily Rosanow, behauptet einmal, daß eben das Fehlen einer höchsten unfehlbaren Instanz der Grund des blinden Konservatismus der orthodoxen Kirche sei: denn die päpstliche Unfehlbarkeit im römischen Katholizismus sei ein Ausdruck und zugleich eine Garantie dafür, daß die Gegenwart der Vergangenheit religiös gleichberechtigt sei; und das sei es eben, was der orthodoxen Kirche fehle.

Andererseits aber, wenn man einmal von der Behauptung ausgeht — die im Prinzip von niemandem in der orthodoxen

Kirche bezweifelt wird —, daß nur die Kirche als Ganzes, d. h. die Kirche als allumfassende, überzeitliche Einheit, nicht aber die menschliche Vertretung der Kirche in einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkte wahrhaft unfehlbar sei, so daß der irdisch-geschichtliche Werdegang der Kirche voll einzelner Verirrungen ist oder mindestens der Gefahr von Verirrungen ständig ausgesetzt ist — so kann prinzipiell jede historische Tradition der Kirche in Zweifel gezogen werden. Nicht nur die Hierarchie, auch das ganze „Kirchenvolk" oder vielmehr seine vorherrschende Mehrheit, kann in bestimmten Zeitpunkten und relativ langen Zeitabschnitten irren, der wahren Überlieferung untreu werden. Es ist bekannt und allgemein anerkannt, daß während relativ langer Zeitperioden Ansichten, die später von der Kirche einmütig als häretisch verworfen wurden — wie der Arianismus, der Monophysitismus, der Monotheletismus, der Bildersturm — in der Kirche herrschten; in solchen Zeiten war die Wahrheit, der wahre Glaube nur durch eine Minderheit, oft nur durch einzelne dem Zeitgeist gegenüber rebellische Geister vertreten, die damals als Ketzer verschrien und verfolgt wurden, später aber als Heilige und Märtyrer, als heroische Hüter des wahren Glaubens von der ganzen Kirche verehrt wurden. Man erinnere sich nur des Schicksals des heiligen Athanasius des Großen, des heiligen Maximus Confessor, des heiligen Johannes Damascenus, dieser unerschrockenen Kämpfer gegen die herrschenden Kirchentendenzen ihrer Zeit. Eine Reihe von Bestimmungen formell ganz rechtmäßiger Konzile wurde, wie schon vorher erwähnt, später verworfen, die Konzile selber als „Räuberkonzile" verdammt. Aber auch das Glaubenssymbol des nach langen Kämpfen als höchste Autorität anerkannten Nizänischen Konzils wurde nach einem halben Jahrhundert von dem nächsten, Konstantinopolischen Konzile nicht unwesentlich korrigiert. Auch aus späteren Zeiten

nach der Epoche der großen dogmatischen Kämpfe, die etwa mit dem letzten ökumenischen Konzile 787 enden, könnte man etwa aus der Geschichte der russischen Kirche eine Reihe von Beispielen anführen, wo althergebrachte kirchliche Traditionen wiederum bekämpft worden sind, resp. Ansichten, die von den herrschenden kirchlichen Kreisen als häretisch verurteilt waren, mit dem Anspruch hervortraten, die echten Vertreter der wahren kirchlichen Überlieferung zu sein. So entstand noch Ende des XIX. Jahrhunderts eine neue dogmatische Bewegung der sogenannten „Gottesnamenverehrer", die von der herrschenden Kirchengewalt als ketzerisch verurteilt und deren Anhänger streng verfolgt wurden. Die Vertreter dieser Ansicht erheben aber ihrerseits den Anspruch, sich auf alte, in Vergessenheit geratene mystische Traditionen der orthodoxen Kirche zu stützen, und klagen die offizielle kirchliche Tradition an, von dem wahren Glauben durch rationalistische Vorurteile, die sich in die kirchliche Doktrin einschlichen, sich entfernt zu haben, und die meisten und ansehnlichsten russischen Theologen sind jetzt geneigt, diese Bewegung als echt orthodox anzuerkennen.

Unter diesen Umständen entsteht unwillkürlich die tückische Frage: Gibt es eigentlich in der griechisch-orthodoxen Kirche Traditionen, die als absolute unverbrüchliche Wahrheiten gelten dürfen? Praktisch wird es selbstverständlich keinem Orthodoxen in den Sinn kommen, diese Frage verneinend zu beantworten, etwa daran zu zweifeln, daß die großen christologischen Bestimmungen der Kirche, daß der Inhalt des Glaubenssymbols, aber auch religiöse Ansichten, die in alten allgemein verehrten und anerkannten liturgischen Werken und Gebräuchen niedergelegt sind, außer der Gefahr stehen, irgend einmal als unwahr anerkannt zu werden. Wie könnte es auch anders sein? Denn sonst gäbe es doch überhaupt keine Orthodoxie, als

einen inhaltlich bestimmten Glauben. Und doch ist hier niemand imstande, die Grenze zwischen absolut-unbezweifelbarer Wahrheit und relativer, prinzipiell einer Revision zugänglicher menschlich-historischer Tradition mit logischer Bestimmtheit ganz genau zu ziehen. Kann sich die Kirche oder vielmehr die menschliche Vertretung der Kirche während vieler Jahrzehnte irren, der Wahrheit untreu werden, warum nicht auch während Jahrhunderten? Konnten vorher ganz neue und unerhörte Bestimmungen, wie etwa der grundlegende Begriff der „homoousie", der ihrerseits eben wegen seiner Neuheit als häretisch empfunden und abgewiesen wurde, sich später zu allgemein anerkannten Dogmen erheben, wieso nicht auch in der Gegenwart?

Dann wird aber wiederum alles gewissermaßen schwankend. Rein formell betrachtet, ist der Orthodoxe eigentlich in seinen religiösen Ansichten nicht minder unumschränkt frei, als etwa der Protestant, denn das einzige, was hier entscheiden kann — das Urteil der ganzen, überzeitlich einen Kirche —, ist doch empirisch nirgends vorhanden und auf keine Weise greifbar. Jeder kann behaupten, seine eigene Ansicht sei eigentlich die einzig wahre, durch ihn allein spräche die Stimme der heiligen Kirche selber. Um das zu behaupten, muß er nur subjektiv von der ehrlichen Überzeugung durchdrungen sein, daß es sich dabei eben nicht um seine „eigene", individuelle Ansicht handelt, d. h. um etwas prinzipiell ganz Neues, von ihm selber Erdachtes, sondern um eine Ansicht, die — im Gegensatz zu aller herrschenden Meinung — dem Geiste des Kirchenglaubens entspricht, also nur das — wenn auch zum ersten Male — entwickelt, zum Ausdruck bringt, genauer bestimmt, was im wahren Glauben potentiell enthalten ist und in seinem Wesen liegt, bis jetzt aber nicht ausgesprochen blieb oder von der späteren Tradition vernachlässigt oder gar entstellt wurde.

Mit anderen Worten: versucht man den Begriff der „wahren", heiligen, mithin unfehlbaren Kirche, deren Glauben die Freiheit der individuellen Meinung in Schranken hält und dem Glaubensinhalte eine feste, allgemeinverpflichtende Gestalt verleiht, logisch genau zu bestimmen, so findet man zunächst, daß dies Unternehmen in der Orthodoxie ganz hoffnungslos ist. Denn dieser Begriff ist hier so gefaßt, daß er irgendwie in der Schwebe zwischen zwei Extremen unbestimmt bleibt: er nähert sich einerseits dem Begriffe der „sichtbaren Kirche", als einer geschichtlich-empirisch fest umgrenzten realen Instanz, deren Wesen in genauen, bis ins Detail fixierten Bestimmungen der Überlieferung festgelegt ist — andererseits aber zugleich dem Begriffe der „unsichtbaren Kirche", die empirisch überhaupt ungreifbar ist und eine reine Idee bedeutet, die nur für die freie religiöse Intuition — und deswegen notwendigerweise, vom empirisch-psychologischen Standpunkte aus, subjektiv-individuell — erfaßbar ist. Der Begriff der Kirche in der griechischen Orthodoxie scheint mithin ein eklektisches, bis zu Ende nicht durchdachtes und nicht zu durchdenkendes Zwitterding zwischen den zwei hier einzig möglichen genauen Kirchenbegriffen zu sein, die einerseits im römischen Katholizismus und andererseits im Protestantismus vertreten sind.

Und doch hat es damit keineswegs sein Bewenden. Denn eben hier, in dieser tiefen und gewissermaßen hoffnungslosen Antinomik des Kirchenbegriffs in der griechischen Orthodoxie treten wir erst an das sachliche Problem „Gestalt und Freiheit" heran, wogegen alles vorher Dargestellte nur die Bedeutung einer empirisch-historischen Orientierung hatte. Es genügt zunächst, daran zu erinnern, daß wir es hier keineswegs mit einer seltsamen und wunderlichen Ausnahme zu tun haben: ist es nicht vielmehr das Schicksal jeder wahren und tiefen religiösen Idee, daß sie in sich eine Anti-

nomie birgt und rein logisch nicht ohne Widerspruch bestimmt werden kann? Ist der Gottesbegriff selber nicht notwendig antinomisch? Der Glaube in seiner tiefsten Bedeutung, als die lebendige Intuition des Herzens, ist es, der über die Abgründe der logischen Widersprüche die letzte, für den Verstand unfaßbare Wahrheit erfaßt und kühn, mit der ihm allein eigenen Evidenz, das behauptet, was „den Hellenen" „Wahnsinn" ist. Bei jedem Versuche also, eine religiöse Intuition gedanklich zu erfassen und zu bestimmen, darf der Forscher an der abstrakt-logischen Antinomik nicht irre werden, sondern hat die Pflicht, hinter dieser äußeren Schicht den letzten, tiefsten Sinn im Gebiete der „coincidentia oppositorum" zu suchen.

Was unser Problem angeht, so muß zunächst gesagt werden, daß die Schwierigkeit, auf die wir hier stoßen, keineswegs aus der zufällig-historischen Gestaltung der Frömmigkeit oder des religiösen Lebens in der griechischen Orthodoxie stammt, sondern dem grundlegenden Begriffe der Offenbarungsreligion, d. h. der Religion im wahren Sinne des Wortes, immanent ist. Denn Offenbarung setzt einerseits Freiheit voraus: eine Offenbarung, an die man „glaubt" im Sinne eines blinden Fürwahrhaltens, eines innerlich nicht überzeugten Gehorsams, ist eben keine Offenbarung. Von Offenbarung kann nur da die Rede sein, wo der Mensch die göttliche Wahrheit absolut frei erblickt oder erfährt, nicht aber irgendwie äußerlich zu ihr gezwungen wird. Andererseits aber liegt es zugleich im Begriffe der Offenbarung, als einer Manifestation der göttlichen Realität selber, daß sie jede freie „Meinung", jedes vom menschlichen Bewußtsein ausgehendes spontanes Suchen, also jede Subjektivität durch die überwältigende Kraft der Realität selber verdrängt und ausschließt. Wenn „Freiheit" nach Hegels treffender Definition „bei sich selbst sein" bedeutet, so ist Offenbarung der genaue Gegensatz von Freiheit. Allerdings

spüren wir ohne weiteres Nachdenken, daß im Falle einer ganz unmittelbaren Offenbarung diese Begriffe von „Freiheit" und „Gebundensein" als inadäquat von selbst verschwinden, weil sie beide durch einen ganz neuen, einheitlichen dritten Zustand ersetzt werden. Aber bei jeder indirekten vermittelten Wirkung der Offenbarung durch Autorität und Überlieferung entsteht diese Antinomie von neuem.

Wenn aber schon die allgemeinen Begriffe „Offenbarung" und „Freiheit" in ihrer notwendigen Vereinigung und zugleich Kollision eine schwer zu lösende Antinomie bergen, so ist es insbesondere in der christlichen Religion der Fall. Denn einerseits ist die christliche Religion die Religion der Freiheit κατ' ἐξοχήν. „Ihr seid zur Freiheit berufen", sagt der Apostel (Galater 5, 13), denn „wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" (2. Korinther 3, 17). Und er ruft uns zu, „in der Freiheit zu bestehen, zu der uns Christus befreit hat" (Galater 5, 1). Wie oft auch dieser Ruf in den christlichen Kirchen unerhört blieb, wie schwer auch gegen dieses Gebot gesündigt wurde — das Gebot selber wird nicht nur im Prinzip von keinem Christen geleugnet, sondern es wird auch praktisch in irgendeinem Maße und in irgendeiner Form überall befolgt und verwirklicht, wo noch vom Christentum die Rede sein kann. Das Wehen der Freiheit ist gewissermaßen die Seele der christlichen Gesinnung und kann im Christentum nirgends gänzlich fehlen. Auch der devoteste Katholik, der seine ganze individuelle Freiheit restlos der Autorität der Kirche opfert, bringt diese Gabe doch wiederum ganz frei, aus freier innerer Überzeugung dar — denn sonst wäre er überhaupt kein Christ, kein Gläubiger, sondern ein reiner Heuchler. Andererseits aber enthält das Christentum den Glauben an die letzte, mächtigste, konkreteste Offenbarung der absoluten göttlichen Wahrheit selber. „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, voller Gnade und Wahrheit" (Ev. Johann. 1, 14). Christi Erschei-

nung ist mehr als Offenbarung: sie ist Leib- und Menschwerdung der Wahrheit selber. Für den Christen ist die Wahrheit seit diesem entscheidenden Geschehen keine rein ideelle Wesenheit, die irgendwo im Himmel verborgen ist und dem freien Suchen des menschlichen Geistes überlassen ist. Sie hat sich in der Person Christi mit letzter Fülle offenbart, und von nun an ist die absolute Wahrheit unter uns, hier auf Erden; es muß eine Realität hier im empirischen Menschenleben geben, in der die göttliche Wahrheit ihren Wohnsitz hat, wo sie gehütet wird und von wo aus sie in Ewigkeit das Menschenleben verklärt und heilt. Daran zu zweifeln, hieße das Werk Christi selber verneinen oder es für nicht gelungen halten. Der Begriff der Kirche, als des Hortes der absoluten Wahrheit auf Erden, folgt unmittelbar aus dem Wesen des Christentums, als der Religion des Gottmenschentums. Der reine Spiritualismus, dem das Göttliche als etwas prinzipiell Unsichtbar-Ideelles erscheint und der alles Sichtbar-Empirische als außergöttlich und profan betrachtet, widerspricht dem Wesen des Christentums selber. Zwar verwischt das Christentum selbstverständlich keineswegs den Unterschied zwischen Göttlichem und Menschlichem, Heiligem und Profanem; zugleich setzt es aber die prinzipielle Einheit dieser Zweiheit voraus (nach dem bekannten christologischen Dogma, wonach das Göttliche mit dem Menschlichen in der Gottmenschlichkeit Christi zwar unvermischbar, zugleich aber unzertrennbar gegeben ist). Das Empirisch-Menschliche, insoforn es in diese Einheit mit dem Göttlichen eingegangen ist, ist dadurch selber geheiligt. Die reine Transzendenz des Göttlichen ist dadurch überwunden; das Göttliche hat sich ins Menschlich-Kosmische versenkt, ist auf die Erde niedergestiegen und muß im Irdischen selber Gestalt und greifbare Realität besitzen. Dadurch aber wird die allgemeine Antinomie zwischen Offenbarung und Freiheit, oder Gestalt und Freiheit, eben

im Wesen des Christentum selber zur höchsten Spannung gebracht. Die vorher geschilderte Antinomie des Kirchenbegriffes der griechischen Orthodoxie ist mithin nichts weiter als der treue Ausdruck der Antinomie, die gewissermaßen dem Wesen des christlichen Glaubens selber immanent ist. Sie allein ist der Kompliziertheit und religiösen Fülle dieses Glaubens adäquat, wogegen alle Versuche, diese Antinomie durch einseitiges Hervorheben eines ihrer Momente auf Kosten des anderen zu überwinden oder vielmehr ihr auf diese Art zu entgehen — wie sie in den Tendenzen sowohl des römischen Katholizismus als auch des Protestantismus auf verschiedene Weise vertreten sind —, dieser konkret-antinomischen Fülle des christlichen Glaubens schon irgendwie untreu werden.

Es wäre freilich ein leichtes Spiel, diese immanente Antinomie einfach passiv hinzunehmen und sich bei ihrer Konstatierung zu beruhigen. Für einen Denker ist aber Antinomie stets etwas, das überwunden werden muß, und nicht anders ist es auch beim Bewältigen eines religiösen Problems. Das Überwinden einer Antinomie darf allerdings nicht durch deren Umgehen, bzw. durch Beseitigung eines ihrer Momente geschehen, sondern nur durch Eindringen in eine tiefere Seinsschicht, deren Einsehen unser Verständnis erweitert und dadurch uns hilft, unsere Begriffe so umzugestalten, daß der Widerspruch zwischen ihnen als ein nur scheinbarer, aus ihrer eigenen Inadäquatheit stammender, erfaßt und eben dadurch wahrlich überwunden wird. Was die Antinomie zwischen Gestalt und Freiheit in der Stellung unseres Geistes zur Wahrheit betrifft, so darf zunächst gesagt werden, daß sie auch ganz unabhängig vom Inhalte des religiösen Glaubens gewissermaßen der inneren Struktur unseres Geistes selber immanent ist. Sie stammt nämlich aus der Dualität zwischen Allgemeinheit und Individualität.

Denn einerseits ist uns die Wahrheit das, was von „uns selber", mit den eigenen geistigen Kräften unserer Individualität evident erfaßt ist und der letzten, unaussprechlichen Tiefe unseres individuellen Geistes Befriedigung gewährt. Andererseits gibt es doch nur eine Wahrheit für alle, und die Wahrheit ist also das schlechthin Allgemeine, dem sich alles Eigenartige, Individuell-Subjektive in uns demütig fügen muß. Diese allgemeine Antinomie hat auch einen geschichtlichen Aspekt, in dem sie als Dualität zwischen „neuer, von uns selber entdeckter" und „uralter, von jeher anerkannter" Wahrheit, zwischen unbegrenzter Freiheit des individuellen Suchens und Anknüpfen an alte Tradition erscheint. Denn wenn auch die Wahrheit selber offenbar, als solche, durch keine Autorität verbürgt ist und nur durch freie individuelle Vergegenwärtigung erfaßt wird, so folgt andererseits sowohl aus der Einheit der Wahrheit selber, als auch aus der Wesenseinheit des menschlichen Geschlechtes und seines Geistes, daß das „Neue", „von uns selbst entdeckte", „uns selber einleuchtende", um wirklich wahr zu sein, irgendwie mit dem „Alten", „von jeher bekannten und anerkannten" in Einklang stehen muß. Alle tiefsten Geister, die in ihrem Forschen den letzten Sinn des Wahrheitsbegriffs irgendwie annähernd spüren und ihm nachsuchen, stimmen dem bekannten Goetheschen Spruche zu:

Das Wahre war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden,
Das alte Wahre — faß es an![1])

[1]) So sagt auch der tiefste moderne religiöse Dichter Deutschlands, Rainer Maria Rilke, in seinen „Sonetten an Orpheus":

„Wandelt sich rasch auch die Welt,
Wie Wolkengestalten,
Alles Vollendete fällt
Heim zum Uralten."

Diese Antinomie kann offenbar nur dadurch gelöst werden, daß das Individuelle, Neue, uns selber Eigene, nicht außerhalb des Allgemeinen, Alten, Allgemein-Anerkannten gesetzt und dem letzteren entgegengesetzt wird, sondern im letzteren selber, als ein integrierendes Moment desselben bestimmt wird. Nimmt man das Allgemeine nicht als ein Abstrakt-Allgemeines, als das in Allem Gleiche, sondern als das Konkret-Allgemeine, als die Einheit, die die Vielheit durchdringt, ohne sie dadurch zu beseitigen, also als das All-Eine, so erscheint alles Individuelle, alle Mannigfaltigkeit des Besonderen als die konkrete Äußerung des Allgemeinen selber, und nicht als eine Instanz, die außerhalb desselben steht und ihm entgegengesetzt ist. Die individuellen Geister sind voneinander nicht geschieden und nur auf ihr eigenes Inneres angewiesen; im Gegenteil, die tiefste und letzte Schicht der Individualität ist eben das in ihr, wodurch sie im Allgemeinen eingewurzelt ist und durch die in ihr Potenzen des Allgemeinen, allerdings auf eine eigentümliche, ihr allein zukommende Art, zum Ausdruck kommen, wie es das Schaffen jedes Genies beweist, das eben aus den letzten Tiefen seiner eigenen, das Mittelmaß überragenden Individualität das Allgemeine, der Menschheit als solcher Verwandte und deshalb Nötige hervorbringt. Nur also in der äußeren, auf der Oberfläche liegenden und empirisch unmittelbar gegebenen Schicht des geistigen Lebens kommt es entweder zu einem Konflikt des Individuellen mit dem Allgemeinen, oder zu einer äußeren Bindung der individuellen Freiheit durch den Gehalt des Allgemeinen; in der tiefsten Schicht des Geistes ist die letzte und absolute Freiheit, das Auswirken des innersten Wesen der schöpferischen Individualität eben nichts anderes als das freie Hervorsteigen der Potenzen des Allgemeinen in ihr. In dem Verhältnisse zwischen individueller Freiheit und überindividuell-allgemeiner Gestaltung könnte man mithin drei mögliche Be-

ziehungen unterscheiden: 1. Die Beziehung, in der das Individuum seine Freiheit opfert, um sich dem Allgemeinen zu fügen, wobei also die überindividuelle Gestaltung durch äußere Bindung, durch Verlust oder mindestens Verarmung der individuellen Freiheit und Innerlichkeit erkauft wird. 2. Die entgegengesetzte Beziehung, in der der Geist, im Interesse einer ungebunden-freien Auswirkung seiner individuellen Subjektivität, sich gegen das Allgemeine, die überindividuelle Gestaltung auflehnt, wobei also wiederum die freie Unmittelbarkeit des persönlichen geistigen Lebens nur auf Kosten eines Verlustes oder einer Verarmung des objektiv-überindividuellen Gehaltes sich verwirklicht. 3. Die innere Einheit des Individuellen mit dem Allgemeinen, bei der das Individuum seine letzte Freiheit, sein eigenes Wesen, „sich selber" in seiner tiefsten ontologischen Wurzel erst dadurch findet und realisiert, daß es sich identisch mit den es innerlich durchdringenden und durchflutenden Potenzen des Allgemeinen empfindet, so daß hier eben die maximale Freiheit, der maximale Individualismus durch maximalen Universalismus, durch spontanes Transzendieren über die Grenzen der Individualität und innere Verwurzelung im Allgemeinen seine Verwirklichung findet. Betrachtet man die drei großen christlichen Konfessionen von diesem Standpunkte aus, also ganz abgesehen von ihrem dogmatischen Gehalte, als Typen rein menschlich-geistiger Konstellationen dieser Motive der persönlichen Freiheit und überindividuellen Gestaltung, so wird der römische Katholizismus durch die erste der drei geschilderten Beziehungen bestimmt, der Protestantismus — durch die zweite, wogegen die griechische Orthodoxie mindestens im Prinzip den Versuch macht, sich auf die dritte zu gründen.

Diese Grundlage der griechisch-orthodoxen Kirche wird in der Lehre von der sog. „Ssobornostj" der Kirche in der russischen Theologie behauptet, am schönsten und eindring-

lichsten bei dem slawophilen Theologen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Chomjakow[1]). Dies buchstäblich unübersetzbare Wort stammt aus der kirchlich-slawischen liturgischen Sprache. Im vorher erwähnten Satz des Glaubenssymbols: ich glaube „an die eine heilige katholische und apostolische Kirche" wurde nämlich das griechische Wort „katholisch" (von *καθ' ὅλον*) im Kirchlich-Slawischen durch „Ssobornyi" übersetzt. „Ssobornyi" heißt buchstäblich etwa „gesammelt" oder „geeinigt, innerlich einig" (vom Verbum „sobratj" = sammeln, einigen; auch „Konzil" heißt im Kirchlich-Slawischen „Ssobor" = „Versammlung"). „Katholisch" wird also hier nicht als „allumfassend" im quantitativen Sinne (also ungefähr gleichbedeutend mit „ökumenisch"), sondern als im qualitativen Sinne „das Ganze in sich bergend", „das Ganzheitliche", das „innerlich Eine" gefaßt. (Der moderne russische Theologe Karsawin versucht, das Wort „ssobornyi" mit „symphonisch" und „ssobornostj" mit „Symphonismus" zu übertragen.) Der Sinn dieses Begriffes besteht ungefähr im folgenden.

Die Kirche ist ein lebendiger Organismus, dessen Glieder alle Gläubigen, sowohl Hierarchen als Laien, sowohl die jetzt lebenden, als auch die schon verstorbenen und die noch

---

[1]) Sein Hauptaufsatz „Die eine Kirche" ist in deutscher Übersetzung im ersten Bande der von Ehrenberg und Bubnoff herausgegebenen Sammlung „Dokumente des östlichen Christentums" veröffentlicht. Eine ähnliche Lehre ist allerdings auch vom deutschen katholischen Theologen Möhler aufgestellt worden, und der zum Katholizismus neigende Wl. Solowjew behauptete sogar, Chomjakow hätte seine Theorie einfach Möhler entnommen. Sehr tiefsinnig hat analoge Ideen in einer Reihe von theologischen Schriften auch Franz Baader entwickelt, der, vielleicht ohne selber sich dessen bewußt zu sein, überhaupt der religiösen Weltanschauung der griechischen Orthodoxie sehr nahe kommt.

nicht geborenen, sind. Die Kirche hat ihr Wesen eben in der inneren Einheit, die psychologisch als Liebe bezeichnet werden kann, aller ihrer Einzelglieder, und jeder kirchliche Akt, jedes Sakrament und jedes Gebet, unmittelbar von einzelnen Hierarchen oder einer einzelnen Gemeinde vollzogen, wird doch mystisch nicht nur „im Namen" der ganzen einheitlichen Kirche, sondern durch ihre Kräfte, unter Teilnahme aller unzählbaren ihrer Mitglieder, die Gottesmutter und alle Heiligen inbegriffen, verwirklicht. Nur dieser in Liebe gegründeten ontologischen Einheit der Kirche, dieser innerlich „ganzen" Kirche ist es gegeben, die Hüterin des Göttlichen, der wahre Leib Christi zu sein, also die absolute religiöse Wahrheit und das wahre Heil zu besitzen. Außer dieser Beziehung zu der inneren Einheit der Kirche ist dagegen jeder Mensch geistig und religiös machtlos und nichtig. Kein einzelner Mensch, keine empirisch-greifbare Instanz, als solche, kann also die Wahrheit besitzen oder die Kirche sozusagen adäquat vertreten. Nur der ideellen (mystisch aber zugleich ganz realen) Einheit, die die ganze Kirche, also alle ihre Mitglieder, nicht nur äußerlich umfaßt, sondern innerlich durchdringt, nur diesem Liebesbunde, der als substantielle innere Einheit gedacht wird, ist es gegeben, der Träger der Wahrheit und des Heiles zu sein. Diese Idee der Kirche baut sich offenbar auf dem Begriffe einer inneren Wesenseinheit (nicht Wesensähnlichkeit) — also einer dem christologischen Dogma entsprechenden Homousie, nicht einer Homoiusie — des ganzen Menschengeschlechtes auf. Das religiöse Leben und Wesen des Einzelmenschen steht nicht in irgendeiner äußeren Beziehung — sei es äußere Unterwerfung oder äußere Unabhängigkeit — zum lebendigen Wesen der Kircheneinheit, sondern in der inneren Beziehung, wonach die Einheit, die das Wesen der Kirche ausmacht und in der allein die Kräfte des Heils, der Wahrheit und des wahren Lebens ihren Sitz haben, den Einzel-

menschen innerlich durchdringt, ihm gleichsam als Boden dient, in dem er fußt und aus dem ihm seine Lebenskräfte zufließen. Wesentlich dabei ist der Ontologismus, der diese religiöse Konzeption beherrscht. Wahrheit und Heil ist gleichbedeutend mit wahrem Sein. Der Einzelmensch scheint gewissermaßen nur zu sein, ohne wahrhaft zu sein; solange er vereinzelt ist und nur in sich selbst sich befindet, schwebt er sozusagen im luftleeren Raume, wo die Kräfte des Seins keinen Zugang zu ihm haben. Nur insofern er sich in die Tiefen der Allgemeinheit, der ganzen gläubigen Menschheit versenkt und ihre Kräfte durch sich durchfließen läßt, wird er selber sozusagen erst ontologisch real, erhält ontologische Tiefen, einen ontologischen Grund, der nicht dadurch aufhört, sein eigener Grund zu sein, daß in ihm auch andere fußen, daß er also Alle in sich umfaßt und das Allgemeine, Innerlich-Ganzheitliche, Allumfassende ist. Die Individualität im religiös-ontologischen Sinne des Wortes wird also von der Einheit der Kirche nicht verdrängt oder geschmälert, sondern im Gegenteil, sie erwächst erst in dieser Einheit. „Die Kirche — sagt einmal in diesem Sinne Chomjakow — auch die Apostel, auch Christus selber inbegriffen — ist für den Orthodoxen keine äußere Autorität, sondern sein Leben." Und deshalb konnte er auch sagen, daß der Orthodoxe die volle Freiheit und die religiöse Innerlichkeit eines Protestanten besitzt, aber dazu noch die Einheit der Kirche. Wer sich also von der Einheit der Kirche, in diesem mystischen Sinne des Wortes, im vermeintlichen Interesse seiner individuellen Freiheit abtrennt und ein Sektierer wird, der wird vom Wahne geleitet, in ihm selber, in seiner von Mitmenschen abgesonderten Person stecke mehr ontologische Realität und geistige Fülle, als in der Einheit des ganzen Menschheitsgeschlechtes. Oder, wie es Chomjakow ausdrückt, „er hält sich dabei nicht nur für klüger, sondern auch für heiliger als die

ganze Kirche" — was offenbar von vornherein ein religiöser Irrtum ist[1]).

Hier ist aber der Punkt, wo diese allgemeinen Betrachtungen zu ihrem richtigen Verständnis und wahrer Begründung das bis jetzt gemiedene Eingehen in den sachlichen Gehalt des Glaubens selber erfordern. Denn einerseits fällt dieser Gedanke, daß der Mensch erst in der Kirche frei wird und außerhalb ihrer überhaupt verlorengeht, in seiner Allgemeinheit mit der Behauptung jeder „alleinseligmachenden" Kirche, also auch des römischen Katholizismus, zusammen, daß das wahre Heil, also auch die wahre Freiheit, dem Menschen erst aus seiner Verbindung mit der Kirche zufließt. Und andererseits ist nicht einzusehen, wieso eben die Kirche, und nicht irgendeine andere Kollektivität (etwa „die Nation", „der Staat", oder gar das unbestimmte Ganze des „Menschengeschlechtes" überhaupt) der Organismus sei, der durch seine organische All-Einheitsstruktur, durch seine konkrete Universalität der freien individuellen Auswirkung seiner einzelnen Glieder nicht nur Raum, sondern auch innere Nahrung gewährt.

Wir müssen hier zunächst von der genauen Bestimmung des Begriffes „Freiheit" ausgehen[2]). Es muß ständig im Auge behalten werden, daß vom religiösen Standpunkte

[1]) Man wird wiederum an Goethes Wort vom „Original" erinnert:

Original, fahr' hin in deiner Pracht!
Wie würde dich die Einsicht kränken:
Wer kann was Kluges, wer was Dummes denken,
Was schon die Vorwelt nicht gedacht!

[2]) In folgendem knüpfen wir teilweise an Berdjajews Gedanken an („Die Weltanschauung Dostojewskis"), dem das Verdienst gehört, die Dialektik des Freiheitsbegriffs in religiöser Hinsicht scharf entwickelt zu haben. Vgl. auch die schönen Ausführungen W. Senkowskys „Freiheit und Ssobornostj" (russisch) in der russischen religionsphilosophischen Zeitschrift „Putj" („Der Weg") 1927, Nr. 7.

aus wir nicht mit einem, sondern mit zwei verschiedenen Freiheitsbegriffen zu tun haben. Freiheit ist zunächst, als natürliche Freiheit, als das Merkmal jedes Menschenwesens, als solchen, so etwas wie „Wahlfreiheit", die Fähigkeit, seinen Weg willkürlich zu bestimmen, zwischen Gut und Böse, Wahr und Falsch zu wählen. Und andererseits gibt es eine zweite, ganz andere Freiheit, die der Mensch sich dadurch erst erwirbt oder als Gabe erhält, daß er sich in der Wahrheit, im Göttlichen befestigt, die Freiheit, von der gesagt ist: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen", die Freiheit also als Wirkung des göttlichen Wesens im Menschen, wodurch der Mensch von der Knechtschaft des Bösen erst befreit wird. Die erste Freiheit ist die rein menschliche, in religiös-sittlicher Hinsicht neutrale, der natürliche Ausgangspunkt des religiösen Weges, die zweite Freiheit ist das erworbene Gut, das Göttliche im Menschen, das letzte Ziel der religiösen Entwicklung, das in vollem Maße nur den religiös-vollendeten Wesen, den wahren Heiligen, erreichbar ist. Die Dialektik aber dieser zwei Freiheitsbegriffe besteht darin, daß einerseits die erste Freiheit keine Garantie enthält, sich von selbst zur zweiten zu entwickeln, weil in ihrem Wesen selbst das Fehlen jeder Garantie, jeder Vorherbestimmung, die gleiche Möglichkeit, das Rechte und das Falsche, also sowohl die höhere Freiheit als die Knechtschaft zu ergreifen, liegt — daß andererseits aber die zweite, wahre Freiheit nicht aufgezwungen werden kann und nur auf dem Wege der Freiheit selber (also der ersten Freiheit) zu erlangen ist. Um also die wahre, zweite Freiheit zu gewinnen, muß der Mensch einerseits sich von seiner natürlichen Freiheit, die den Hang auch zum Bösen in sich einschließt, absagen, und andererseits muß er sich gerade auf sie stützen, denn einen anderen, nämlich von außen gewährten, ohne Zutun des freien menschlichen Willen zu erlangenden Weg zur wahren Frei-

heit gibt es überhaupt nicht. Der erste, hier denkbare Ausweg aus dieser Antinomie besteht darin, die erste Freiheit nur im Augenblicke der Absage von ihr, nur für die Tat der demütigen Hingabe seines ganzen Wesens an die Kräfte des Göttlichen wirken zu lassen: das ist eben der Weg, den im Prinzip der römische Katholizismus befolgt. Die menschliche Freiheit wirkt hier in der ganzen weiteren religiösen Entwicklung, im weiteren schwierigen Aufstiege des Menschen zu Gott, überhaupt nicht mit: sie besteht hier einzig und allein in der Freiheit, von der Freiheit sich restlos abzusagen. Der zweite, entgegengesetzte Ausweg würde darin bestehen, die menschliche Freiheit wirklich voll und allein gewähren zu lassen: das ist der Weg, den der Protestantismus geht (obgleich seine dogmatischen Lehren, etwa Luthers Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens [wie sie bekanntlich durch die Behandlung der Frage über den Wert des Glaubens und der Werke bedingt ist], theoretisch damit oft schwer in Einklang zu bringen sind — was wir aber hier außer Betracht lassen müssen). Hier wird die zweite, die wahre Freiheit gewissermaßen nur als eine Auswirkung, als immanentes Resultat der ersten gedacht, wodurch aber ihr wahres Erlangen immer in Frage gestellt oder vielmehr — wegen der inneren Wesensverschiedenheit dieser zwei Freiheiten — eigentlich unmöglich gemacht wird.

Es ist klar, daß dies Problem irgendwie mit dem Problem der wahren Beziehung zwischen Gott und Mensch, mithin der wahren Auslegung der Idee des Gottmenschentums zusammenfällt. Wird der Mensch, eben das Menschliche im Menschen, in dieser Vereinigung mit Gott gänzlich aufgelöst und vom Göttlichen restlos absorbiert, so daß es die Pflicht des Menschen ist, kein Mensch im Sinne einer Eigeninstanz mehr zu sein, sondern nur passiv den Einwirkungen des göttlichen Wesens und Willens sich hinzugeben? Oder

ist der Mensch eben als Mensch, also in seinem Unterschiede von Gott, in der ganzen religiösen Ungesichertheit seines Wesens, doch eine von Gott gesonderte und selbständige Instanz für sich, ohne deren Mitwirkung Gott selber außerstande ist, den Menschen zu heilen und zu verklären? Man spürt: beide Lösungen widersprechen irgendwie der konkreten religiösen Fülle, die im christologischen Dogma des „unzertrennbaren und unvermischbaren" Gottmenschentums, der integralen Zweieinigkeit der Naturen (oder auch der Willen) enthalten ist. (Daß das Dogma zunächst die wahre religiöse Deutung der Person Christi betrifft, — widerspricht nicht nur nicht dem Versuche, es auch an das allgemeine Problem des Gottmenschentums anzuwenden, sondern enthält sogar die direkte Aufforderung dazu.) Die wahre Bedeutung aber und der Wert dieses Dogmas wird uns klar, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß beide erwähnten Lösungen eben erfahrungsmäßig falsch sind, nicht zu ihrem Ziele führen. Denn einerseits offenbart sich das Göttliche nur der menschlichen Freiheit, dem freien menschlichen Geiste; die menschliche (also erste Freiheit) ist sozusagen das einzige Medium, durch das dem Menschen Gott erscheinen und auf ihn wirken kann, so daß diese Freiheit uns keinen Augenblick fehlen darf, damit wir nicht in die Gefahr kommen, dem Götzendienst zu verfallen. Und andererseits enthält die erste, menschliche Freiheit, also das Wesen des Menschen, als solches, nicht nur keine Garantie für das Finden eines wahren Weges zu Gott, sondern im Gegenteil, als das rein Chaotische, das religiös Machtlose, enthält sie irgendwie sogar schon das non posse non peccare in sich; der Mensch, sich selber überlassen, also in seiner Abgeschiedenheit von Gott, bleibt Schauplatz eines nimmer zu entscheidenden Kampfes zwischen Gut und Böse, so daß es hier zu keiner inneren und gefestigten Vereinigung zwischen Mensch und Gott überhaupt kom-

men kann. Diese abstrakten Urteile werden durch die historischen Schicksale sowohl des römischen Katholizismus, als des Protestantismus empirisch bestätigt (was selbstverständlich nicht besagt, daß es in beiden Konfessionen nicht auch wahre Heiligkeit, wahre religiöse Errungenschaften gäbe, denn das konkrete religiöse Leben wird nie von abstrakten Prinzipien, die das Wesen einer Konfession ausmachen, vollständig und restlos beherrscht, sondern hat immer seine eigene, für strenge konfessionelle Bestimmung unzugängliche Tiefe).

Für diese Antinomie zwischen diesen zwei Freiheiten, mithin für die Antinomie der Beziehung zwischen Mensch und Gott, in der der Mensch einerseits außer Gott nichtig und hilflos ist, und andererseits doch zugleich eine Instanz für sich ist, die ständig im Wirken bleiben muß und niemals verlorengehen kann, — gibt es überhaupt keine Lösung, wenn es zwischen diesen zwei Freiheiten, mithin auch zwischen Mensch und Gott keine Vermittlung gäbe. Nun besteht aber der ganze Sinn des Christentums eben in der Behauptung dieser Vermittlung in der Realität des Gottmenschen Christus, mithin auch in der Realität der von ihm gegründeten Kirche, in der er selber fortwirkt. Die Kirche ist weder eine göttliche, noch eine menschliche Institution, sie ist eben eine gottmenschliche Instanz, als Vermittlerin zwischen Gott und Mensch. Der Weg zur Lösung der angezeigten Antinomie liegt also prinzipiell in der Möglichkeit durch Einwirkung der gottmenschlichen Kräfte der Kirche, eines allmählichen Überganges von der ersten Freiheit zur zweiten, und zwar so, daß dabei die erste, rein menschliche Freiheit dadurch nicht nur nicht verlorengeht oder gemindert wird, sondern im Gegenteil noch erhöht und vertieft wird. Die menschliche Freiheit, wie das Menschliche überhaupt, wird durch Berührung mit dem Göttlichen und Versenkung in das Göttliche nicht absor-

biert oder vernichtet, sondern nur verklärt, gleichsam auf ein höheres Niveau gebracht und eben dadurch zugleich auch, als Menschliches, potenziert. (Das hängt tief mit der Verklärungsidee zusammen, die den griechisch-orthodoxen Glauben in besonderem Maße beherrscht: ein äußerer Ausdruck dafür ist die eminente Bedeutung des Osterfestes, als des Festes der Verklärung, in der orthodoxen Kirche.) Der Mensch, eben als Mensch, geht in der gottmenschlichen Einheit der Kirche nicht verloren; im Gegenteil, er blüht gewissermaßen in ihr erst auf; je inniger der Mensch in die Kirche eingeht, desto tiefer und reicher wird deshalb auch seine eigene Freiheit.

Nun aber wird die Frage doch unabweisbar: welche Freiheit? Ist es die erste, die profane Freiheit, die Freiheit auch zum Bösen, die, wie gesagt, eigentlich das non posse non peccare in sich einschließt? Oder ist es die zweite, die verklärte, in Gott ruhende Freiheit, die schon das non posse peccare enthält? Diese beiden Lösungen sind, wie schon vorher gezeigt, keine Auswege aus der Antinomie. Es muß sich hier gewissermaßen um eine dritte Freiheit handeln, die den Übergang von der ersten zur zweiten enthält. Es ist weder die rein menschliche, noch die vollkommen göttliche Freiheit, sondern die Freiheit, die dem Menschen aus dem Gottmenschentum zufließt, die gottmenschliche Freiheit im unvollkommenen Menschen, die erst das posse non peccare gewährt. Ist Christus die Einheit der wahren Gottheit mit der vollkommenen Menschlichkeit, so ist die Kirche, mithin auch jedes ihrer Mitglieder, das Göttliche oder das Gottmenschliche im unvollkommenen Menschentume. Wie ist aber diese vermittelnde Potenz selber denkbar?

Würde es sich um eine äußere Verbindung oder Vermittlung zwischen zwei gesonderten und in sich ruhenden Instanzen handeln, so würde sie in diesem Falle, wegen der Unvereinbarkeit der Inhalte beider Freiheitsbegriffe, schlecht-

hin unmöglich sein. Die Freiheit im Sinne der indifferenten Möglichkeit, sich sowohl dem Guten als auch dem Bösen zu überlassen, ist mit der Freiheit im Sinne der inneren Befreiung durch die Kräfte des Guten, wie schon gesagt, eben schlechthin unvereinbar. Ganz anders aber, wenn wir nicht von diesen zwei gesonderten Instanzen, als solchen, sondern von vornherein von einer dritten, einheitlichen Instanz unseren Ausgang nehmen. In der Beziehung zwischen erster und zweiter Freiheit, also zwischen Mensch und Gott, handelt es sich eben nicht um die erst zu stiftende Vereinigung zweier unabhängiger Instanzen, sondern um eine Wiedervereinigung dessen, was von vornherein zusammengehört und eine unzertrennbare Einheit bildet, und dennoch auseinandergegangen ist. Hier gilt es wiederum, in das Gebiet der Coincidentia oppositorum, als in das primäre Sein, einzudringen. Der Mensch, rein in sich und in absoluter Getrenntheit von Gott betrachtet, ist eigentlich kein Mensch mehr; der Begriff Mensch ist der Begriff eines Wesens, das von vornherein schon in Beziehung zu Gott gedacht wird. Mithin ist die vorher beschriebene „erste", rein menschliche Freiheit, die scheinbar logisch ganz klar ist, eigentlich ein unmöglicher Begriff; insofern dieser Begriff überhaupt realisierbar ist, muß sein Inhalt als der kümmerliche Rest betrachtet werden, der dem Menschen bei maximaler Entfernung und Trennung von Gott verbleibt. Freiheit also als reine Indifferenz ist eigentlich nur ein Grenzbegriff, dessen Sinn mit minimaler Freiheit zusammenfällt; Freiheit an sich ist das „bei sich selber sein", das Ruhen in der Innerlichkeit des Seins; da aber das wahre Sein eben das Göttliche ist, und das menschliche Sein, das „Selbst", zwar eine Instanz für sich, ein Anderes, als Gott selber ist, aber nur in der Weise, daß hier ein an sich „Nichtiges", die reine Potenzialität durch die Beziehung zum wahren Sein ein Sein überhaupt erhält, so ist das „Bei-sich-selber-Sein" mit dem

(mehr oder weniger intensiven und innerlichen) „Bei-Gott-Sein" identisch. Der Mensch hört eigentlich niemals auf, im Gottmenschentume, also in der wahren Kirche zu sein; denn würde das der Fall sein, so würde der Mensch eigentlich zu existieren aufhören, sein „Selbst" verlieren und im reinen Chaos sich auflösen. Schon die „erste" Freiheit — die Möglichkeit, die Wahl zwischen Gut und Böse zu treffen, also die Möglichkeit, sein Selbst als eine höchste Instanz bei dieser Wahl gelten zu lassen — setzt die Verbindung mit Gott, das Fußen im gottmenschlichen Sein voraus. Zwar muß der Mensch diese Wahl immer „selbst" treffen, und darauf beruht eben die Unentbehrlichkeit dieser „ersten" Freiheit; aber ein „Selbst" hat er eben nur, insofern er sich dem Guten hingibt, aus dem wahren Sein Kräfte schöpft; im andern Falle, wenn er sich nämlich dem Bösen hingibt, geschieht das eben durch Verlust seines „Selbst", seines wahren Seins. Indem nun der Mensch durch die Befestigung des Bandes, das ihn in der Kirche mit Gott verbindet, diese negative Freiheit, im Sinne des reinen Schwankens, quantitativ verliert, gewinnt er qualitativ dadurch, daß sein Selbst immer festere und tiefere Wurzeln faßt. Die wahre menschliche Freiheit ist weder die „erste" noch die „zweite" Freiheit, für sich genommen. Sie ist eben die gottmenschliche, als Einheit gedachte Freiheit, in der das „Selbst" des Menschen, also die freie Selbstbestimmung eben dadurch erwächst und steigt, daß der Mensch nicht in sich, als reiner Negativität, bleibt, sondern über sich hinausgeht und sein „Selbst" an dem übergreifenden Sein Gottes bildet und ernährt.

Diese an sich, in dieser abstrakt-begrifflichen Form schwer verständlichen und problematischen Zusammenhänge werden sozusagen konkret-ästhetisch am ganzen Lebensstile der orthodoxen Kirche offenbar. Das wird zunächst negativ dadurch ersichtlich, daß das ganze Problem

der Beziehung zwischen Gnade und freiem Willen, das eine so eminente Rolle im Streite der westlichen Kirchen gespielt hat und das wir hier aufgreifen mußten, das religiöse Bewußtsein der orthodoxen Kirche niemals ernstlich beunruhigt hat, und das nicht aus zufälligen historischen Gründen, sondern eben dadurch, daß diese ganze Problemstellung eine solche prinzipielle Trennung und Spannung zwischen Gott und Mensch voraussetzt, die mit dem unmittelbaren religiösen Empfinden des orthodoxen Glaubens unvereinbar ist. Wie ich es an einer anderen Stelle [1]) auszudrücken versuchte: nicht das Streben zu Gott, sondern das Sein in Gott macht das Wesen der spezifisch-orthodoxen Religiosität aus. Die Frage nach dem relativen Anteile des Menschlichen und des Göttlichen in diesem Verkehre zwischen Mensch und Gott wird nicht akut empfunden, sie hat überhaupt keinen praktischen Wert in einem Verkehre, der eben als primäre Gemeinschaft, als innere Durchdringung erlebt wird. Dieselbe Beziehung äußert sich in dem Heiligenkulte: die Heiligen — nach der Lehre der östlichen Mystik die „vergotteten Menschen" — sind gleichsam Gottes auserwählter Freundeskreis, ohne den für den Orthodoxen Gott praktisch undenkbar ist und der irgendwie schon zum Gebiete des Göttlichen gehört, natürlich ohne damit aufzuhören, ein Menschenkreis zu sein. Wenn jedes Gebet, vom Diakon im Namen der ganzen Gemeinde gesprochen, mit der Formel endet: „wollen wir, der Gottesmutter und aller Heiligen gedenkend, alle miteinander unser ganzes Leben Christus anvertrauen", wenn die Heiligenbilder, von allen Wänden der Kirche das Licht reflektierend, die Strahlen der Gottheit gleichsam von allen Seiten auf den Kirchenbesucher hinlenken, so daß er sich von dieser gottmenschlichen Atmosphäre umgeben und

[1]) S. Frank, Die russische Weltanschauung. Charlottenburg, Pan-Verlag 1926.

umflutet empfindet, so symbolisiert das wiederum die Innerlichkeit der hier obwaltenden gottmenschlichen Einheit. In kulturhistorischer Hinsicht drückt sich dasselbe Wesen zunächst darin aus, daß die orthodoxe Kirche niemals, nach Art des römischen Katholizismus, den Versuch machte, zur äußeren Herrschaft über das menschliche Kultur- und Staatsleben zu gelangen, den Menschen zu beherrschen, sondern stets sich auf die Wirkung ihrer moralischen Autorität, auf das freie Entgegenkommen der Menschenherzen zu stützen suchte. Es drückt sich weiterhin im liebevollen kosmischen Zuge der Orthodoxie aus, wonach sie immer bestrebt ist, alles „profane", rein-menschliche Leben, die wirtschaftliche Arbeit und ihre irdischen Früchte, alle menschlichen Unternehmungen, das Familienleben, alle menschliche Lust und Freude zu segnen und zu weihen. Diese eigentümliche Toleranz, dieses liebevolle Gewährenlassen alles Menschlichen, als solchen, wobei es gilt, das Menschliche innerlich zu entwickeln, zu bilden, es dem Göttlichen näherzubringen ohne jegliche strenge Zucht, ohne äußere Anforderungen an es zu stellen, nur dadurch, daß es in das gottmenschliche Gebiet der Kirche aufgenommen und gleichsam von ihrem Lichte durchleuchtet, in ihrer Atmosphäre gebadet wird — dies alles sticht sichtbar nicht nur von der Praxis der römisch-katholischen Kirche, sondern auch von der sittlichen Strenge des Protestantismus ab. Dieser Zug der griechischen Orthodoxie, dieses Fehlen jeglicher Anlage zur Theokratie, ist vielleicht daran mitschuldig, daß den slawischen orthodoxen Völkern die Gewohnheit zur Zucht und Ordnung im bürgerlichen Leben, das unerbittlich strenge Pflichtgefühl im Sinne des „kategorischen Imperativs" viel weniger im Blute steckt als den westlichen Völkern. Für unseren Zusammenhang ist hier nur das Eine wichtig, nämlich daß in der griechischen Orthodoxie eine eigentümliche geistige Atmosphäre herrscht, in der das rein

Menschliche, also auch die menschliche Freiheit, durch Beziehung zum Göttlichen nicht nur nicht geschmälert oder begrenzt, sondern innerlich entwickelt und gehoben wird. Wie gesagt, waltet hier eine Beziehung, bei der das Menschliche, als solches, erst innerhalb der Kirche wahrhaft erblüht.

Kehren wir wieder zur philosophischen Analyse zurück, so müssen wir den vorher schon erwähnten Ontologismus des orthodoxen religiösen Bewußtseins hervorheben. Gott, als der absolute und allumfassende Wert, wird nicht im Gegensatz zum — an sich wertindifferenten — Sein empfunden, sondern im Gegenteil als das letzte Wesen, die tiefste Wurzel des wahren, echten Seins, als das absolute Sein schlechthin, so daß wahres Sein und absoluter Wert zusammenfallen. Gott ist mithin nicht soviel Richter, Gewalthaber und Bezwinger des empirisch-kreatürlichen Seins, als vielmehr seine innere Lebenskraft, der Boden, aus dem dem letzteren seine Nahrung zufließt, die absolute Fülle, durch Teilnahme an der es sich überhaupt am Leben erhalten kann. Ebendarin liegt die Antwort auf die vorher gestellte Frage, wieso eben die Kirche, und nicht irgendeine andere Kollektivität der Organismus ist, der durch seine konkrete Universalität die freie Individualität seiner Einzelglieder erhält. Denn nur in den letzten Tiefen des Seins, in der Einheit, die mit dem absoluten Sein zusammenfällt, umfaßt die konkrete Universalität zugleich das volle individuelle Sein der Glieder des Ganzen, wogegen in der Empirie, in jedem empirischen Gebilde das Allgemeine nicht die letzte Konkretheit enthält, die der ganzen Fülle des Individuellen adäquat sein könnte. Nur wo das Allgemeine mit dem absoluten Sein schlechthin zusammenfällt, begrenzt es nicht mein „eigenes" Sein, sondern ist im Gegenteil seine wahre und einzige Quelle.

Wir wollen hier nicht wieder die ganze Problematik aufrollen, zu der diese panentheistische Konzeption Anlaß

gibt. Wir wollen nur die empirischen Schwierigkeiten und Unbestimmtheiten hervorheben, die aus ihr notwendig folgen, ohne aber ihre innerlich auf sich selber ruhende Evidenz dadurch zu beeinträchtigen. Die Alleinheit, das Gebiet der coincidentia oppositorum, drückt sich nämlich im Empirischen, wo das Eine dem Mannigfaltigen, das Seiende dem Nichtseienden scharf und unversöhnbar gegenübersteht, notwendig in Antinomien aus. Daraus folgen eben die teilweise schon am Anfange dieses Aufsatzes erwähnten Unbestimmtheiten, die dem Begriffe der orthodoxen Kirche anhaften und die wir hier nochmals zusammenfassend besprechen müssen. Zunächst kommt hier die Schwierigkeit in Betracht, die den Umfang, die empirischen Grenzen der Kirche selber betrifft. Fällt nämlich Gott mit dem absoluten Sein, das der letzte Grund alles empirischen Seins überhaupt ist, zusammen, und ist die Kirche der Hort des Göttlichen im empirischen Sein, so muß eigentlich die Kirche allumfassend, der Inbegriff alles Seienden schlechthin sein. Bei aller Paradoxie dieser Schlußforderung entspricht sie doch dem ernsthaften metaphysischen Anspruche der Kirche. Potentiell und im Prinzip ist die Kirche eben die Einheit alles Seienden schlechthin, mit Ausnahme nur des Bösen, das eben dem ontologisch Nichtseienden, dem trügerischen Wahne gleichkommt. Nun kann andererseits die Kirche, ohne alle Inhaltsbestimmtheit ihres Begriffes zu verlieren, natürlich nicht diese allumfassende Bedeutung haben, sondern muß sich empirisch von allem Anderen, nämlich vom Gebiete des „weltlichen", „profanen" Seins unterscheiden. Es muß also die Kirche in ihrem aktuell-empirischen Sinne von dem potentiellen und zugleich prinzipiell-ontologischen Wesen und Umfange der Kirche unterschieden werden. Das kann ungefähr in der Form geschehen, in der man die Lichtquelle einerseits von dem sie umgebenden und von ihr beleuchteten Raume unterscheidet und

andererseits das ganze von ihr ausstrahlende und den Raum erfüllende Licht zu ihr mitrechnet. Diese Unterscheidung aber wird immer schwankend bleiben, so daß eben nur in der Einheit dieser zwei verschiedenen Bedeutungen, nach denen die Kirche einerseits die ganze Welt in sich hat und andererseits selber in der Welt steht und von der Welt umgeben ist, der konkrete Inhalt der Kirchenidee sich erst erfüllt. Praktisch-religiös ist in dieser Hinsicht die Beziehung der Kirche zu anderen Konfessionen wichtig. Die Kirche muß sich allerdings nicht nur für die einzig wahre Kirche, sondern überhaupt für die einzige Kirche halten, denn es gibt nur eine Wahrheit, eine gottmenschliche Realität, deren Hort eben die Kirche ist. Andererseits können die wahren, absoluten Grenzen der Kirche keineswegs mit den empirischen Grenzen der Kollektivität zusammenfallen, die sich bewußt zur orthodoxen Kirche bekennt — schon aus dem Grunde nicht, daß die Kirche keine ontologisch-absoluten Grenzen überhaupt hat. Deshalb hat die griechisch-orthodoxe Kirche sich niemals in dem prägnanten Sinne für „alleinseligmachend" gehalten, in dem es die römisch-katholische Kirche tut; denn alles Christliche in der Welt, ja, alles Religiöse, alles, was überhaupt zur ontologischen Realität des Geistes gehört, hält sie für einen Teil ihrer selbst, der nur durch Unvollkommenheit und Mißverständnisse außer ihren empirischen Grenzen bleibt. In diesem Sinne hat einer der bedeutendsten konservativen und strenggläubigen russischen Bischöfe des XIX. Jahrhunderts sich nicht vor dem Ausspruch gescheut, „die Wände, die die Konfessionen voneinander scheiden, reichen nicht bis zum Himmel heran".

Die andere Unbestimmtheit, die diesem Kirchenbegriffe grundlegend ist, liegt in der vorher besprochenen Unterscheidung zwischen dem wahrhaft Göttlichen, der absolut-unfehlbaren Wahrheit einerseits und dem rein menschlichen,

dem Irrtum und der Sünde unterworfenen Elemente in der Kirche andererseits. Das, was wir vorher als ein gewisses Schwanken zwischen zwei gleich möglichen verschiedenen Deutungen empirisch konstatiert haben, die in ihren logisch konsequenten letzten Folgerungen einerseits zur absoluten Gebundenheit, zum starren Konservatismus, und andererseits zur grenzenlosen Willkür tendieren — diese Unbestimmtheit folgt notwendig aus dem Wesen der Kirche selber. Wie schon vorher gezeigt, kann die Kirche, ohne sich selber, ja dem Wesen des christlichen Glaubens überhaupt untreu zu werden, sich nicht von der Überzeugung absagen, daß es eine wahre Überlieferung der göttlichen Offenbarung — und noch mehr: eine wahre Präsenz des Göttlichen auf Erden — gibt; das ist eben der ganze Sinn der Kirche, daß sie die treue Hüterin dieser wahren Überlieferung, der Herd der göttlichen Flamme ist, daß es also zwischen göttlicher Wahrheit und menschlichen Meinungen einen nie verwischbaren und streng einzuhaltenden prinzipiellen Unterschied gibt. Das folgt nicht nur äußerlich aus der dogmatischen Lehre der Kirche selber oder aus der christlichen Lehre von der Menschwerdung Gottes und der Welterlösung; es handelt sich auch nicht nur um den großen, entscheidenden Trost, den uns der Glauben bringt — denn wenn es der ganzen Menschheit bisher nicht gelungen wäre, die Wahrheit zu finden, zu sehen und zu erfassen, worauf könnten wir eigentlich die Hoffnung gründen, daß das weitere Suchen der Wahrheit nicht ebenso erfolglos bleiben wird? Das folgt eigentlich schon aus dem unmittelbaren Wesen des religiösen Bewußtseins selber, nämlich aus seinem Ontologismus: denn für das religiöse Bewußtsein ist eben die Wahrheit, der absolute Wert, das Heilige, die letzte und tiefste Realität, das wahre Sein selber, so daß Wahrheit in ihrem letzten Wesen nicht äußeres Objekt eines Suchens, sondern immanentes ewig gegenwärtiges

inneres Leben des Geistes selber ist; und da es nur eine Wahrheit und ein Menschengeschlecht gibt, so muß es eben eine Überlieferung geben, muß das kollektive Geistesleben der Menschheit einen letzten Zufluchtsort haben, in deren Tiefen diese Wahrheit ihren Sitz hat und gehütet wird — wenn es auch unmöglich bleibt, diesen Ort empirisch ganz genau zu bestimmen.

Andererseits aber ist die Wahrheit in ihrer empirischen Überlieferung doch nur durch das Medium der unvollkommenen Menschheit gegeben, und ihre empirische Erfassung und Auswirkung steht immer vor der Gefahr, dadurch getrübt zu werden. Die wahre Grenze zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen in der Kirche, zwischen der wahren Kirche selber und ihrer unvollkommen-irdischen Vertretung ist also nur für Gott selber genau sichtbar; vom menschlichen Standpunkte aus bleibt diese Grenze notwendig fließend und unbestimmt. Das Göttliche schimmert gleichsam in der Kirche durch das Menschliche hindurch, so daß weder die evidente Präsenz des Göttlichen, noch die ihr ständig drohende Gefahr einer Trübung durch das Unvollkommen-Menschliche je geleugnet werden kann. Angesichts dieser Zweieinheit ist weder die schroffe Trennung der wahren, „unsichtbaren Kirche" von der sichtbaren — als ob die letztere eine rein menschliche Institution wäre —, noch die glatte Identifizierung beider — als ob die empirisch-menschliche Realität der Kirche ihrem göttlichen Wesen je adäquat sein könnte — angebracht. Das Logisch-Unbestimmbare, in der Schwebe Bleibende entspricht am meisten der überrationalen Natur dieser Einheit. Denn indem das Göttliche hier das vollkommen Gottmenschliche ist, fällt dieser Unterschied praktisch mit dem stets fließenden Unterschiede zwischen Vollkommenheit und Unvollkommenheit, zwischen vollendeter und unvollendeter Menschlichkeit zusammen.

Indem Gott selber sich als Gottmensch offenbart, und der Gottmensch sich als die Einheit „des Weges, der Wahrheit und des Lebens" (Johann. 14, 6) bestimmt, wird dadurch die unzertrennbare Einheit „der Wahrheit" und „des Weges", als Wesen des Lebens selber, in seiner tiefsten religiösen Bedeutung statuiert. Wahrheit und Freiheit werden damit zu korrelativen Momenten des Statischen und des Dynamischen, des zeitlosen Seins und des immerwährenden Strebens im religiösen, d. h. gottmenschlichen Leben der Menschheit erhoben.

MAX WIENER

TRADITION UND KRITIK IM JUDENTUM

Unter Judentum im Sinne des hier zur Behandlung stehenden Problems begreifen wir die Religion des Alten Testamentes samt der Weiter- und Umbildung, die sie auf dem Boden des talmudischen und späteren rabbinischen Schrifttums erfahren hat.

Sie bildet die Grundlage der Tradition; und von dieser heben sich jene Bemühungen ab, die, ihren Schöpfern bewußt oder unbewußt, der Idee des Judentums neue eigene Prägungen zu geben versuchen. Diese Umformungen entfernen sich in Religionsphilosphie, mystischer Kabbala, Chassidismus für den objektiven Betrachter oft sehr weit von dem Hauptstrang der durch das mosaisch-rabbinische Religionsgesetz charakterisierten Geschichte des jüdischen Geistes. Und es mag bisweilen zweifelhaft erscheinen, ob und in welchem Maße sachlich ein Grund zur Voraussetzung einer solchen übergreifenden Einheit besteht. Subjektiv ist aber dieses Recht klar fundiert; denn es beruht im religiösen Selbstbewußtsein des gesamten nachbiblischen Judentums, daß alle Erkenntnis von Gott und dem Gott wohlgefälligen Menschenwege ausschließlich in der Offenbarung und ihrer untrüglichen Überlieferung enthalten sei: tora min haschamajim, die Tora ist vom Himmel, sie ist unwandelbar, kann in keinem Stück abrogiert werden. Ihre Anerkennung als Grundnorm des Lebens liefert das formale Prinzip, das die verschiedensten Ausstrahlungen bewußten religiösen Lebens eint.

Auf dieser Basis bedeutet Kritik lediglich den Kampf um das rechte Verständnis des göttlichen Wortes und

seine zuverlässige Überlieferung, das Ringen um die richtige Auslegung der heiligen Urkunden und der praktisch ebenfalls in kanonischem Ansehen stehenden „mündlichen Tora". Die Lebensordnung selber aber, das heißt die Einrichtung des jüdischen Daseins gemäß den sittlichen und ritualen Vorschriften der Tora und der autoritativen talmudischen Interpretation, wird durch diesen Kampf gar nicht oder kaum ernstlich berührt. Er geht vielmehr allein auf Sinndeutung, auf seelische Einstellung, auf „Frömmigkeit" in der engsten Bedeutung dieses Wortes.

Darum scheidet sich von dieser Kritik innerhalb der Tradition, die, offenbarungsgläubig, die Verbindlichkeit des Religionsgesetzes niemals antastet, die Stellungnahme der liberalen Reform seit Beginn des 19. Jahrhunderts. Diese ist — religiös gesehen — bewußte Opposition gegen das Traditionsprinzip selber, gegen seine unbedingte Autorität; sie setzt an die Stelle des objektiven Prinzips die persönliche Überzeugung, sucht, das „eigentliche Wesen", den „Geist" der jüdischen Religion zu ergründen.

Die Fundierung von Glaubensgehalt und Lebensordnung im angenommenen Faktum einer geschichtlichen Offenbarung läßt das Problem hervortreten, das uns befassen soll. Denn indem als Niederschlag dieser Offenbarung eine heilige Schrift von göttlicher Autorität aufkommt, ist der feste Anfangspunkt für eine Tradition gegeben. Oder, um uns genauer und in einer Weise auszudrücken, welche die Religionsentwicklung in der biblischen Zeit selber mit umfaßt: in dem Glauben an eine am Anfang stehende, den religiösen Verband stiftende Offenbarung, die für alle folgenden Geschlechter im Prinzip richtungweisend bleibt, ist der Grund gelegt für die israelitisch-jüdische Traditionsgesinnung. Der Bund, den Jahwe am Sinai mit seinem Volke geschlossen hat, den die Abschiedsrede des Mose in den Ebenen Moabs erneut einprägt, behält für Selbsterkenntnis und Selbstver-

antwortung des Judentums seinen dauernden Sinn. Vgl. Dt 29 13. 14. 21. 28, wo besonders eindringlich wohl zum ersten Male der Typus einer solchen historisch-fundierten Religiosität sich kundgibt. Aber dieses Buch — wohl der früheste Beleg für eine Art jüdisch-theologischen Systems — steht noch mitten im lebendigen Fluß unmittelbaren visionären Erlebens und Verkündens. Die Prophetie ist noch lange nicht verstummt, und der Gesetzgeber verspürt auch keine Neigung, sie zu unterdrücken. Darum muß er sie seinem System einordnen. „Einen Propheten werde ich ihnen aufstehen lassen aus der Mitte ihrer Brüder gleich dir, und ich will meine Worte in seinen Mund legen, und reden soll er zu ihnen alles, was ich ihm gebiete." (Dt 18 18). Doch die Autorität dieses Propheten und der seinem Worte gebührende Gehorsam findet seine Grenze darin, daß er nur Jahwes Wort seinen Volksgenossen bringen und nur für den Dienst dieses einen Gottes eifern soll (Dt 18 20); sonst ist er nicht von Jahwe entsandt und soll des Todes sein. Wohl wird hier bald hinzugefügt, daß die Beglaubigung für die göttliche Sendung in der Erfüllung eines verkündeten Vorzeichens liegt, ausschlaggebend ist das gar nicht, wie Dt 13 2–6 beweisen, wo die Möglichkeit erwogen wird, daß ein wunderübender Prophet auftritt und dabei zur Verehrung fremder Götter mahnt. Das echte Maß für Wahrheit und Göttlichkeit der Lehre drückt vielmehr das Wort aus, das so zum letzten Kriterium und zur Begründung des Glaubens wird: „Das ganze Wort, das ich euch gebiete, das sollt ihr hüten, es zu tun; nicht sollst du hinzufügen zu ihm, und nicht darfst du wegnehmen von ihm" (Dt 13 1).

Hierin stellt sich in aller Kürze die genaue Formulierung des Anspruches dar, den die geoffenbarte Religion erhebt, durch den sie ihre Gläubigen stets zum Blick auf ihren Ursprung zwingt. Mochten die Priester immerhin Torot verkünden, die Seher und Nebiim im Namen Jahwes weissagen

und fordern, die Grundrichtung scheint durch jenes Gebot „Nichtvermehren und Nichtvermindern" vorgezeichnet. Die Torot können nur Folgerungen, Nutzanwendungen, Ausführungsbestimmungen des bei allem juristischen, kultischen und rituellen Gehalt als eine Einheit empfundenen Gottesgesetzes sein, wie die Prophetensprüche immer an dem Geist des Jahwe orientiert sind, der die Väter erwählt und ihnen bei der Bundschließung unwandelbar seinen Willen kundgetan hat. Was bedeutet bei dieser Sachlage die kritische Stellung der Propheten und mancher Psalmen zum Kultus? Daß — objektiv gesehen — hier die Religion eine neue Stufe erklimmt, die bewußter Vergeistigung, ist im allgemeinen nicht strittig. Das Urteil bleibt bestehen, auch wenn man sich davor hütet, in der abschätzigen Beurteilung des Opferdienstes durch Amos, Hosea, Jesaia, Micha, Jeremia usw. eine doktrinäre Überzeugung von dem schlechthinnigen Unwert dieser Art von Gottesverehrung zu erblicken und nicht vielmehr die Auflehnung gegen Werkheiligkeit und Veräußerlichung. Schwieriger und für uns wichtiger ist die Frage, ob diese Männer in gänzlich wachem Geist ein Gefühl für das Neue ihrer Forderung gehabt, und gegen welche Tradition und Autorität sie dieses Neue geltend gemacht haben. In keinem Fall wird von ihnen ein Gegensatz gegen das Alte so empfunden, wie in dem neutestamentlichen Wort: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist... Ich aber sage euch." Im Gegenteil, Amos (5 25) rechtfertigt seine Verwerfung des Opferkultus mit dem Hinweis auf den von Jahwe gebilligten Brauch in der klassischen Urzeit „Habt denn Schlacht- und Speisopfer ihr mir dargebracht in der Wüste, vierzig Jahre lang, Haus Israel?" Und Jeremia ist noch deutlicher „Denn nicht habe ich geredet mit euren Vätern und nicht ihnen befohlen am Tage, da ich sie aus Ägyptenland herausführte, über Dinge von Brand- und Schlachtopfer" (7 22). Es birgt sich also hier

das erste typische Beispiel für jenen sich in der israelitisch-christlichen Religionsgeschichte so oft wiederholenden Vorgang, daß das Neue als das in Wahrheit Uralte, das Ursprüngliche und darum allein Echte und Maßgebliche erfühlt wird. Religionskritik im Rahmen der Offenbarungsreligion kann nur Reformation sein, die den „wahren" Gehalt aus der Quelle schöpft. Denn auch bei diesen Propheten ist es gewiß, daß sie, wie klar sie auch als echte Erleuchtete und Visionäre das wunderbare Reden Jahwes in ihrem Geiste hören, sich lediglich als Erneuerer der alten, nicht als Künder einer neuen Offenbarung wissen. Darum ist es für unser Problem auch nicht von erheblicher Bedeutung, ob sie wirklich nichts andres waren wie die Wortführer überständig gewordener primitiver Verhältnisse gegenüber dem Einstrom babylonisch-ägyptischer Weltkultur, und ihr Ethos doch nur Widerhall uralter bäuerlicher Sinnesart (vgl. Troeltschs bekannten Aufsatz über das Ethos der hebräischen Propheten im „Logos" von 1916). Denn wenn in dem Neuen tatsächlich nur das ganz Alte wiederkehrte, so hob es sich doch von einer umgewandelten Gegenwart und jungen Vergangenheit stark ab. Und auch die Frage läßt sich erledigen, von welchem Gefüge und Autoritätscharakter die „Tradition" gewesen sein mag, gegen welche Jahwe seine Knechte aufrief.

Vorhin wurde auf das Deuteronomium verwiesen als auf die erste theologische Formulierung der Gedanken und Lebensordnungen, denen sich Israel zu unterwerfen hat. Von den genannten Propheten, die sich ausdrücklich auf den wahren in der Vergangenheit kundgetanen Willen Jahwes berufen, konnte Amos über eine solche kodifizierte Religion noch nichts wissen. Anders Jeremia. In seinem Zeitalter ist das Gesetz, das offenbar den Kern des Deuteronomiums bildet, schon bekannt. Sein ethischer und sozialer Gehalt umschließt nichts, was nicht auch der Prophet gelten lassen

wird. Aber die Konsequenzen, die Volk und Priesterschaft aus der Kanonisierung des jerusalemischen Tempels ziehen, hat es gewiß nicht geteilt. „Setzt doch kein Vertrauen in die Worte der Lüge, wenn man spricht: Jahwes Tempel, Jahwes Tempel, Jahwes Tempel ist doch hier!" (7 4). Das ist jedenfalls eine bewußte Kritik an der Frömmigkeit, die sich zwangsläufig aus dem Glauben an eine heilige Schrift ergeben mußte, keine Verwerfung dieser heiligen Schrift selber, wohl aber sicheres Ruhen in der seine Seele erleuchtenden unmittelbaren Erkenntnis von Gottes echter Forderung. Und so ist die Berufung auf das, was Jahwe verlangt hat, da er sein Volk aus Ägypten führte, nicht zu verstehen als das Ausspielen einer uralten und darum ehrwürdigeren Autorität gegenüber den Meinungen von heute, sondern als Ausdruck der Überzeugung, daß Israels Gott von Anfang an und zu aller Zeit Liebe und Gerechtigkeit will, und daß alles andere Nebensache ist. Denn das eigene Offenbarungsbewußtsein ist stark und lebendig genug, um dem Propheten die Gewißheit zu verleihen, daß Jahwe nie etwas anderes gesagt haben kann, wie er ihm enthüllt. Hier sind alle Offenbarungen noch einander ebenbürtig, was ihren autoritativen Charakter anlangt; im Religionsgefühl des Propheten hat sich noch nicht die steile Kurve eingezeichnet, die den Späteren zwingt, die Offenbarung des Anfangs an Bedeutsamkeit und Heiligkeit hoch über alles gegenwärtige Erlebnis des Göttlichen zu stellen. Es ist für den traditionalistischen Charakter der späteren jüdischen Auffassung erleuchtend, daß sie Mose als das Haupt der Propheten qualitativ alle seine Nachfolger an seherischem Genie überragen läßt (so schon Dt 34 10), und Moses Maimonides hat diese Glaubensmeinung für so wichtig befunden, daß er sie zum ausdrücklichen Inhalt eines seiner 13 Glaubensartikel gemacht hat. Für den echten Visionär selber, für das ihm gegenwärtige Bewußtsein von Gott und

seinem Worte an ihn wäre diese Rangordnung sinnlos. Für ihn hat die Religion noch keine Geschichte, wie das Volk, dem sie verkündet wird; ihm ist sie die überall gleichwertige Offenbarung, die keine Tradition braucht, weil sie allenthalben in ursprünglicher Frische quillt.

Nur ein Kennzeichen echter aus religiösen Motiven hervorkommender Kritik stellt sich schon hier dar. Es ist das der Auslese und Neubewertung. Allen jenen Gottesmännern, die im Namen Jahwes für Liebe und Recht gegen Opfer und Trankspende eifern, kann unmöglich verborgen geblieben sein, daß in den alten Ordnungen von den Vätern her gar viele kultischen Gebote enthalten waren. Es fällt ihnen nicht ein, an diesen sozusagen historische Kritik zu üben, zu leugnen, daß Gott überhaupt irgend einmal so etwas verlangt habe. Es wird vielmehr einfach mit Stillschweigen übergangen und durch die Gegenüberstellung gegen den eigentlichen Sinn der höchsten Forderung entwertet. Vgl. z. B. Micha 6 6–8, wo sogar die fromme Angst der sich um Jahwe mit Opfer bemühenden Menschen tief mitempfunden ist, bis dann gesagt wird, daß „nichts anderes" Jahwe fordert, wie Recht zu tun, Liebe zu üben und in Demut zu wandeln mit Gott. Der echte Nabi ist seines Gottes voll; er braucht ihn nicht, um mit seinem gegenwärtigen Wort gegen überkommenen Glauben zu streiten; sondern sein Wissen um die Wahrheit ist ihm so evident, daß nicht die Offenbarung von ehedem ihm die eigene Offenbarung, die von heute, zu bestätigen hat, sondern daß umgekehrt die gegenwärtige Erleuchtung ihr Licht auf die Vergangenheit wirft und so das Gotteswort von einst beglaubigt. Damit fällt für ihn subjektiv alle Notwendigkeit hin, sich mit dem auseinanderzusetzen, was in alten Tagen Jahwe angeblich verkündet hat, wofern er, der Prophet, keinen Widerhall jener Stimme in seinem Herzen vernimmt. Objektiv aber ist der Sachverhalt der, daß er aus den alten Leh-

ren so manches ausscheidet, um den Rest um so stärker zu betonen. Das ist Offenbarungserlebnis im Flusse einer noch werdenden, nicht erstarrten Religion, die wohl objektiv eine Geschichte hat, im Bewußtsein ihrer erleuchtetsten Träger aber ihre ganze Kraft und ihren ganzen Sinn zu stets gleicher Höhe anstauen läßt. Daß die Bundschließung selber vor grauen Zeiten stattgehabt, weiß der Prophet; aber das ändert nichts an seinem Selbstgefühl.

Wollen wir den äußersten Abstand von dieser Gesinnung auf dem Wege der festgewordenen im religionsgesetzlichen System sich auslebenden Frömmigkeit illustrieren, so wäre etwa auf das im Namen Rabbis überlieferte Wort (Pirke Abot II 1) hinzuweisen: „und sei bedachtsam in bezug auf ein leichtes Gebot wie bei einem schwerwiegenden, denn du kennst nicht den Lohn für die Gebotserfüllung." Hier ist, wie man sagen darf, die religiöse Verantwortung gänzlich auf den Gesetzgeber übertragen, das eigene Urteil, die persönliche Rechenschaft ausgeschaltet.

Der geschichtliche Prozeß, wie aus dem literarischen Niederschlag der prophetischen Offenbarungen der priesterlichen Torot und der diese einrahmenden Erzählungen und Berichte über das israelitische Bundesvolk eine heilige Schrift wurde, ist hier nicht zu schildern, sondern vorauszusetzen. Wohl aber müssen die Umrisse dessen abgesteckt werden, was als Inhalt der Tradition zu verstehen ist, welchen Geltungscharakter diese Tradition hat, und wie beschaffen Evidenz und Autorität sind, die jene Geltung begründen.

Wenn Moses Mendelssohn in seinem „Jerusalem" das Judentum als geoffenbartes Gesetz charakterisiert und die eigentliche Religion, das Weltanschauliche und von innerlicher Gläubigkeitsgesinnung Getragene auf die allgemeine Aufklärungsreligion abschiebt, indem er diese mit einem Urglauben einssetzt, den sein Volk relativ treu bewahrt, so hat er gewiß gründlich Unrecht. Aber interessant bleibt

sein Irrtum, weil er, der enthusiastische Aufklärer, es als erträglich fand, daß das „Gesetz", will sagen die gesamte für den Menschen jüdischen Stammes geltende Lebensordnung, die diesen so scharf von allem Nichtjüdischen absonderte, für alle Zeit — bis eine neue göttliche Offenbarung es unmißverständlich abschaffen würde — als unbedingt gültig angesehen wurde. Damit ist der Punkt herausgestellt, der von der Schwelle der Emanzipation rückwärts über 22 Jahrhunderte hinweg bis zu Esras Vereidigung des Volkes auf die Tora als das feste Fundament jüdischen Religionslebens empfunden ward. Es ist die vom Offenbarungsgesetz geregelte Daseinsordnung des Juden, der in innerlicher überzeugungsmäßiger und äußerer praktischen Unterstellung unter sie den göttlichen Willen respektiert. Religiöses Leben ist demnach Erfüllung des Tora-Gesetzes, zu dessen vollständiger und vollkommener Tatausübung selbstverständlich gehört, daß man von dem göttlichen Ursprung dieses Lebenssystems in allen seinen Ausstrahlungen und Verästelungen überzeugt ist. Nun ist vom Gesamtkomplex dieser Satzungen nur ein bescheidener Teil in der Schrift selbst enthalten. Der größere Teil bildet den Inhalt der mündlichen Lehre, die, gemäß der Tradition gleich der schriftlichen ebenfalls von Gott dem Mose auf dem Sinai mitgeteilt, den Offenbarungscharakter mit jener teilt. Nach dem Talmud (Sanhedrin 99a) ist jeder ein Verächter des göttlichen Wortes, der einer anerkannten Gesetzesdeutung göttliche Autorität nicht zugestehen will. Das gilt für die auf diesem Wege ermittelten und abgeleiteten religionsgesetzlichen Vorschriften nicht weniger als für irgend einen seinem Inhalte nach anscheinend noch so unwichtigen Satz der Lehre, also für das Praktische, wie für das mit diesem in näherem oder fernerem Zusammenhang stehende theoretisch Weltanschauliche, wie für die geschichtliche Überlieferung, welche die Tora darbietet.

Die Tradition umfaßt demnach prinzipiell alles, was in das religiöse Bewußtsein treten, den Geist erfüllen, Gegenstand des Glaubens bilden, die Lebensgestaltung beeinflussen kann. Und das Wort des Ben Bag-Bag (Pirke Abot 5 25): „Wende sie um und um (durchforsche die Tora nach allen Richtungen), denn in ihr ist alles enthalten" ist keine Phrase, sondern hat seine wörtliche Erfüllung im Religionsleben des rabbinischen Judentums und ja auch noch darüber hinaus gefunden. Indem alles in die Offenbarungssphäre eingereiht wird, diese in gleicher Weise über die ganze schriftliche wie mündliche Lehre übergreift, ist eine Einheitlichkeit in der Auffassung des tradierten Inhalts der Religion geschaffen, die der Subjektivität und dem individuellen Urteil formal kaum noch einen Spielraum verstattet. Dabei ist freilich sehr schwer zu sagen, wo die Grenze verläuft, die das mündliche Gesetz, das mit göttlicher Dignität ausgestattete, von bloß menschlichen Erklärungen, „Anlehnungen" menschlicher, wenn auch allgemein anerkannter Ansichten trennt. Nicht einmal die wichtige Frage ist eindeutig entschieden, ob die hermeneutischen Regeln, mit deren Hilfe die Rabbinen viele religionsgesetzlichen Vorschriften aus der Tora ableiten, als offenbart aufzufassen, oder ob sie selbstgefundene Formeln der theologischen Dialektik sind.

Für die Gesamtstruktur der im talmudischen Schrifttum zusammengefaßten Tradition für das qualitative Verhältnis ihrer Schichten mag es immerhin von Bedeutung sein, ob irgendeine Vorschrift oder vielleicht auch eine Glaubensmeinung als „von der Tora" (mideorajta) oder bloß „von den Rabbinen" (miderabbanan) eingesetzt gilt, ob ritualgesetzliche Bestimmungen als der unmittelbare Ausdruck der Offenbarung oder nur als „Zaun um das Gesetz" aufgefaßt werden. Da aber das eine wie das andere der Autorität der Schriftgelehrten unterstellt ist, die ja selbst über diese Differenzen erst zu befinden haben, so bleibt diese Wertabstu-

fung eine interne Angelegenheit der Tradition. Sie gibt niemandem das Recht, von sich aus der autoritativen Halacha, worauf sie sich auch erstrecken möge, zuwider zu handeln.

Der Talmud als Ganzes ist nicht identisch mit offenbarter Lehre, nicht als ein Werk von kanonischer Gültigkeit zu würdigen; wo er offenkundig lediglich Privatäußerungen einzelner enthält, fehlt ihm die Gehorsam verlangende Verbindlichkeit. Darunter fällt ganz gewiß im erheblichsten Ausmaß die Haggada. Schwieriger bleibt der Entscheid darüber, wie eine praktische Observanz, nachdem sie sich einmal in Anlehnung an eine alte Autorität durchgesetzt hat, je ihren verpflichtenden Charakter verlieren kann. Entscheide des Großen Synhedrions konnten nur abgeändert oder abgeschafft werden, wenn sie sich selber als von nur temporärer Gültigkeit bezeichneten oder noch nicht allgemeinere Verbreitung gefunden hatten. Aber die Voraussetzung für eine legale Abänderung bestehender, nicht ausdrücklich als göttlich geltender Gesetze beruht doch darin, daß die abändernde Instanz der einsetzenden an Machtvollkommenheit überlegen sein mußte. Bis in die gaonäische Zeit hinein, da die Schulen von Sura und Pumbedita eine Art Fortsetzung der synhedrialen Instanz darstellten, war gewiß auch innerhalb dieser sich so stark traditionsgebunden fühlenden Religion noch soviel Lebendigkeit vorhanden, daß Neuerungen nicht ausgeschlossen waren. Als bekanntestes Beispiel sei erwähnt, daß damals bei der religionsgesetzlichen Eheschließung die Übergabe eines Ringes von Bräutigam an Braut eingeführt und auch in der Trauungsformel selbst verankert wurde, wovon die älteren Autoritäten nichts wissen. Das mag unerheblich erscheinen, weil es ja in der Tat nur eine periphere rituelle Angelegenheit betrifft; aber für die überlieferungstreue Gesinnung, wie sie sich nun einmal im Judentum entwickelt hat, gibt es kein Bedeu-

tendes oder Unbedeutendes. Die Hauptsache bleibt auch, daß das formale Prinzip der Traditionslehre gewahrt wird, d. h. in unserem Falle, daß nur eine religiöse Behörde im Bewußtsein ihres legitimen Zusammenhanges mit den alten Autoritäten eine Einrichtung zu treffen befugt ist. Wenn in jenem Zeitalter eine unter der Führung des Rabbenu Gerschom stehende Synode sich zu Maßnahmen berechtigt glaubt, die für die abendländische Judenheit u. a. die Einehe obligatorisch macht, so heißt das gewiß eine ungeheure sittlich-soziale Reform, und es mindert ihren praktischen Wert für die diesem Autoritätsbereich unterstellten Juden nicht, daß dieser Fortschritt sich auf sie beschränkte. Aber daß jene Synode sich eine solche Begrenzung selber auferlegte, zeigt, daß hier nicht ein vehementes religionskritisches Gefühl vorwärtstrieb, sondern daß man bewußt im Rahmen der traditionellen Institutionen und Instanzen verharrte.

Und das ist für das Verständnis des rabbinischen Judentums wesentlich: soweit Wandel und Fortschritt stattfindet, vollzieht er sich in dem traditionellen Gehäuse; und es gehört ja zu unserer Aufgabe, zu zeigen, wie bedeutsame Modifikationen des in seinem Gesamtcharakter als religiös empfundenen Lebens Platz greifen, ohne daß irgendwelche kritische Bewußtheit oder gar Auflehnung gegen das Prinzip selber rege wird. Zuvor aber ist noch einiges über die Weise aufzuklären, wie diese gebundene Denkart sich selber begreift.

Am Ende der Prophetenbücher (Mal 3 22) wird, wie zum Ersatz für das nun verstummende Seherwort, eingeschärft, daß Israel der Tora des Moses, ihrer Satzungen und Rechte, die am Horeb befohlen worden waren, stets gedenken soll. Das Gefühl, daß die echte religiöse Erkenntnis nur durch dieses Rückwärtsblicken verbürgt ist, daß alle nachprophetischen Geschlechter, denen die Schechina, die göttliche

Herrlichkeit, nicht gegenwärtig erstrahlt, tief unter den Menschen der alten Zeit stehen, ist sehr stark. Jene eigentümliche Gegenwärtigkeit, mit der die Berichte der heiligen Schrift in den Männern des Talmud leben, bringt es mit sich, daß ein Zeitraum von vielen hundert Jahren in sentimentaler Stimmung übersprungen und aufrichtig darüber Klage geführt wird, daß der ruach hakkodesch, der heilige Geist, bei den Heutigen nicht mehr wohnt, daß kein Priester mehr mit Hilfe der urim und tumim von Gott unmittelbar Weisung schafft (Joma 21 b, Sanhedrin 11 a, Sabbat 112 b, Schekalim 5 1).

Aber darum ist doch nicht die Empfindung dafür erloschen, daß auch die Gegenwart Trägerin eines eigenen Lebens sei, dem die Aufgabe zufällt, das göttliche Wort in richtiger Weise aufzufassen und zu verwirklichen. Es war schon die Rede davon, daß die Lehrer von Mischna und Gemara sich kraft der Traditionskette, die von Mose über die Männer der Großen Versammlung zu ihnen selbst sich spannte (vgl. Pirke Abot 1 1), als die allein befugten Ausleger der Tora und Gesetzgeber und Wächter des gottwohlgefälligen Daseins sich betrachten. So ist bei aller steten Rückbeziehung auf die alten als sinaitische Lehre zusammengefaßten Gedanken und Forderungen tatsächlich eine neue Quelle erschlossen, die der schriftgelehrten Weisheit, welche mit Erfolg den Anspruch erhebt, die einzig praktisch wirksame Autorität zu sein. Denn auch das Gotteswort der Tora hat jetzt nicht mehr durch sich selbst Geltung, sondern empfängt diese für das wirkliche Leben allein durch die Sanktion, die ihm seine Stellung im System der „Überlieferung" anweist. Wohl war die Prophetie verstummt, aber sie hätte den Männern auch nichts mehr zu sagen gehabt, die überzeugt waren, daß „Weisheit wertvoller ist als prophetische Erleuchtung" (Baba batra 11), die mahnten, mehr auf die Worte der Schriftgelehrten zu

achten als auf diejenigen der Tora (Sanhedrin 88b). Die Hochschätzung, ja, Übertreibung des Wertes gelehrten Wissens um religiöse Dinge oder dessen, was man dafür hielt, ist häufig hervorgehoben und für diese talmudisch-rabbinische Frömmigkeit charakteristisch gefunden worden. Das Urteil stimmt und wird auch nicht durch Anführung mannigfacher Zitate entwurzelt, die Demut und Bescheidenheit als Kardinaltugenden empfehlen. Aber man darf nicht übersehen, daß in dieser Gesinnung nicht bloß unendliche Hingabe an eine als heilig empfundene Sache sich äußert; sondern hier waltet ganz ehrlich die Überzeugung, daß die gegenwärtige Art der Religionserkenntnis legitimerweise das Erbe der Propheten angetreten habe.

Es kommt noch etwas hinzu, was im Selbstbewußtsein des rabbinischen Traditionalismus dem Gefühl der Epigonenhaftigkeit die Wage hält. Wohl glauben sich die Männer des Talmud nur als die Vollstrecker des geoffenbarten Gesetzes in der Form, wie sie es verstehen und erklären; wohl gipfelt ihnen die ganze Weltgeschichte in der sinaitischen Offenbarung, um derentwillen eigentlich allein die Welt geschaffen ward, und in Rücksicht auf diesen historischen Prozeß ist alles, was nach diesem Höhepunkte kommt, an sich bedeutungsärmer und lebt nur von jenem erborgten Licht. Aber dieses Urteil trifft mehr die Tatsache der Offenbarung als ihren Inhalt. Israel ist durch die Bundschließung am Sinai Gottes Volk geworden; es hat nach der Haggada die Tora auf sich genommen, die alle andern Völker ausgeschlagen. Es bleibt darum allezeit auf sie verpflichtet. Daraus folgt aber nicht, daß der Gehalt der Tora selber erst durch das Ereignis am Sinai den Menschen bekannt geworden wäre. Schon die vormosaische Menschheit besitzt vielmehr Erkenntnis des göttlichen Willens: Den „Söhnen Noahs", das heißt nach talmudischem Sprachgebrauch den Menschen schlechthin, sind Gottes Gebote mitgeteilt worden; und

diese noachidische Gesetzgebung, die der Talmud (Tosefta aboda sara IX, Sanhedrin 59a) aus der Genesis herausliest und zu sieben Hauptforderungen systematisiert, bildet als das Fundament des Vernunft- oder Naturrechts die Voraussetzung alles sittlichen Lebens überhaupt. Hierzu gehört auch die den Rabbinen geläufige Unterscheidung zwischen chukkim und mischpatim, zwischen positiven Satzungen und einsichtigen Rechts- und Sittenvorschriften, von denen nur jene einer besonderen Offenbarung bedürfen. Das Wichtigste für uns aber ist hier, daß selbst die später sogenannten mizwot schim 'ijjot, die im eigentlichen Sinne positiven Gebote, schon in die alte Zeit der Erzväter projiziert werden. Schon Abraham beobachtet allerlei Zeremonien und Bräuche, wie die Rabbinen sich erzählen (Kidduschin 82a, Joma 28b, Ber 7b u. ö.). Diese Anschauung spiegelt eine (im Jalkut 7, Jitro Nr. 276 mitgeteilte) Auslegung von Ex 24 7 wieder. Wenn es in dem Vers heißt „alles, was Jahwe geredet hat, wollen wir tun und hören", während doch verständigerweise das Hören dem Tun vorausgehen sollte, so bedeutet das: Israel spricht zu Gott: bevor wir die Gebote (jetzt am Sinai) gehört, haben wir sie erfüllt usw.

Es ergibt sich daraus die merkwürdige Erscheinung, daß das in lebendiger Übung zur Selbstverständlichkeit gewordene Gesetz alle geschichtliche Erinnerung einzuschläfern strebt, daß die Daseinsordnung, in der man sich bewegte, sich zu fragenloser Natürlichkeit verfestigt. So ist alles formal aufs beste im Gefüge der Tradition geordnet. Die Rabbinen glauben, dieselbe Religion zu bekennen, welche die Propheten verkündet haben; zwischen diesen und den Satzungen der Tora wird kein Unterschied empfunden. Ja, bis hinauf in die Urzeit des eigenen Volkes und der Menschheit geht das Gesetz. Aller Streit der Schulen, alle Diskussion fördert keine Wahrheit zutage, die an sich neu wäre, sondern erschließt dem Verständnis nur den eigent-

lichen, und zwar buchstäblichen Sinn der schriftlichen wie mündlichen Lehre. Daß in den Erörterungen der Gemara objektiv häufig genug sich der Gang einer Entwicklung zeigt, daß zahlreiche Bruchstellen vorhanden sind, in denen tatsächlich Neues an Altes gefügt erscheint, ist hier nicht aufzuzeigen, wo wir es nur mit dem Selbstbewußtsein der traditionalistischen Religion, nicht aber mit der Entstehung und der Entfaltung der in ihr zusammengefaßten Gedanken zu tun haben. Natürlich mußten sich auch den Schriftgelehrten diejenigen Neuerungen im jüdischen Lebenssystem aufdrängen, die sich für sie selber zwangsläufig aus der geänderten politischen Lage des Volkes nach dem Sturz von Staat und Tempel ergaben. Aber wie sie die Zerstörung der Opferstätte nicht hindert, sehr eingehende Forschungen über das Opferritual anzustellen, um jederzeit bereit zu sein, bei der erhofften Wiederherstellung des Tempels den überlieferten Kultus aufzunehmen, wie die verschiedenartigsten Bestimmungen, die an den Wohnsitz im heiligen Lande geknüpft waren, im babylonischen Talmud eine sorgsam peinliche Kasuistik erfahren, so wandelt sich nichts in der Gewißheit, daß die Gültigkeit der Tora für alle Zeit feststehe, daß der gläubige Jude der Zeit entgegenharren müsse, da Gottes Gnade ihm wieder ihre vollständige Erfüllung gestatten werde.

Was diese Statik des Religionsbewußtseins geschaffen hat, das ist offenbar in starkem Maße die Tatsache, daß bei ihm die praktische Übung der von den Vätern überkommenen zeremoniellen und rituellen Daseinsordnung im Vordergrunde steht und die Gesamtheit des religiösen Lebens — das Geistige und das Sittliche — wie mit Klammern zusammenhält. Wir sind ja über die annähernd drei Jahrhunderte innerer Entwicklung, die zwischen Esra und den Makkabäern liegt, außerordentlich schlecht unterrichtet; und den Späteren schrumpfte — wie die Chronologie des

Seder olam zeigt — die ganze Perserperiode zu der Zeitstrecke von einer Generation zusammen. Die Gestalt Alexanders des Großen und die gewaltigen Ereignisse, die sein Auftreten für die gesamte vorderasiatische Welt und in ihr gewiß nicht zum wenigsten für die Juden gehabt, verschwimmen vollständig im Nebel von Sage und Legende.

Das mag immerhin etwas zur Erklärung dessen beitragen, daß die religionsgesetzliche Entwicklung, die sich in diesen dunklen Jahrhunderten vollzog, den Schriftgelehrten der ihnen folgenden Epoche als eine Bewegung völlig verlorengegangen ist. Und als dann im Makkabäerkriege der ernsteste Kampf um die Selbstbehauptung des religiösen und des ihm unausscheidbar eingeschmolzenen nationalen Wesens beginnt, ein Kampf, der eigentlich niemals aufhörte — da festigt sich in den Schriftgelehrten dieser Zeiten immer mehr das Gefühl, daß in dem religiösen Brauchtum des Bundesvolkes — und was wäre an ihm nicht religiös gewesen? — nur uralte Überlieferung halacha l'mosche missinaj enthalten sei. Um den genauen Inhalt des Begriffs wird gewiß gerungen, nicht nur im Streit der Pharisäer mit den Sadduzäern, sondern auch innerhalb der pharisäischen Diskussion selber. Aber daß das, was religiös bedeutsam ist, seine Gültigkeit nur durch Rückführung auf die Tradition, durch Ausdeutung der Schrift, durch Anlehnung an das Torawort beglaubigen könne, ist, soweit es sich um die geforderte Praxis des konkreten Lebens handelt, niemandem zweifelhaft.

In welchem Sinne kann man also innerhalb eines solchen Systems von Kritik sprechen? Gewiß nicht in dem, daß die Grundlagen selber zum Problem gemacht werden. Diese — will sagen, daß der Gesamtgehalt des Daseins der Forderung des Religionsgesetzes unterliegt, daß dieses durch die göttliche Offenbarung sanktioniert ist, und daß die göttliche Offenbarung selber wieder nach ihrem Sinn erst durch die

schriftgelehrten Verwalter der Tradition festgelegt wird — haben die Kraft von Axiomen. Ein bewußtes Hinausstreben über diese, das von einer innerlichen Unzufriedenheit getrieben ist, kann hier nicht erwartet werden. Denkbar ist nur eine objektive Schwergewichtsverlegung, die, ohne einen gefühlten Bruch mit dem überkommenen Gut darzustellen, tatsächlich wesenhaft Neues bringt. Wir wiesen schon darauf hin, daß nicht zu überhörende Forderungen des wirklichen Lebens gelegentlich Erweiterungen und Spezialisierungen der tradierten Satzungen nötig machten, die vermittels der Autorität der Schriftgelehrten dem Gefüge der ererbten Ordnung eingegliedert wurden. Der mächtige Ausbau besonders des Zivilgesetzes gehört hierhin. Wenn Hillel in der Prosbul-Bestimmung, welche die Möglichkeit vorsieht, daß Schulden im Erlaßjahr nicht hinfällig werden, sich über den klaren Wortlaut der Tora hinwegsetzt, so ist das gewiß ein Beleg für die Elastizität des gesetzlichen Apparats, muß aber als eine vereinzelte und periphere Maßnahme gewertet werden, zu welcher offenbar gründlich umgestaltete wirtschaftliche Verhältnisse drängten. Gerade die Einbeziehung des gesamten Daseinsbetriebes in den Rahmen satzungsmäßiger Ordnungen, die Ausbildung einer kunstvollen Technik und Kasuistik in der juristischen und theologischen Behandlung des überkommenen Stoffes und die Anerkennung der schriftgelehrten Autoritäten als befugter Handhaber dieser Methodik haben — zumal in der Frühzeit der talmudischen Entwicklung — eine erhebliche Bewegungsfreiheit innerhalb des gesetzlichen Systems ermöglicht.

Man muß vielmehr den Gesamtkomplex der rabbinischen Religion als eine neue Stufe im Judentum betrachten und zeigen, wie innerhalb seiner bedeutsame sittliche und religiöse Probleme in ein neues Licht rücken. Grundsätzlich würde das heißen, daß der Wandel von der Bibel zum Rab-

binismus zum Gegenstand der Behandlung gemacht wird. Diese allgemeine religionsgeschichtliche Aufgabe ist aber hier auf das zu begrenzen, was das neue Prinzip bewußt herausstellt, und auf die markanten charakteristisch neuen Gedanken und Bestimmungen, in denen es sich auswirkt. Kennzeichen einer echten Kritik wäre es, wenn ein religiös revolutionäres Bewußtsein aus innerer Ablehnung gegebener traditionsbedingter Zustände heraus diese Tradition verwirft und an den Ursinn der Offenbarung, an den Anfang der Religion anknüpft. Das haben die Propheten getan, die ihr gegenwärtiges Erlebnis den geltenden und pietätvoll gehüteten Ansichten und Übungen entgegenstellen. Eine ganz andre Bedeutung hat etwa die Reformation, zu der sich nach dem Bericht des zweiten Königsbuches der König Josia angeregt fühlt. Er stellt, wie er glaubt, den alten durch das aufgefundene Gesetzbuch geforderten Kultus wieder her, der — sei es aus Unkenntnis des göttlichen Willens oder aus sträflicher Nachlässigkeit — seit Moses nicht zu seinem Recht gekommen war. Urteilt man aus dem Standpunkt des Berichterstatters, so ist in diesem Falle die kritische Stellungnahme gegenüber den gegebenen Verhältnissen in dem Bedürfnis des Königs gegründet, sein und seines Volkes religiöses Leben unter den maßgebenden Einfluß einer klar und handgreiflich sich zeigenden Autorität zu stellen. Wir stehen schon mitten im Frömmigkeitsgefühl eines Traditionsglaubens drin, dessen Hauptsorge es ist, die falsche aus der richtigen Überlieferung auszuscheiden. Die Gesinnung ist grundsätzlich von der des Esra und der ihm folgenden Schriftgelehrten und Rabbinen nicht verschieden: für Israel gilt das Gottesgesetz, das Mose empfangen hat, als verbindlich, und es ist seinem Geist und Buchstaben nach wie eben ein Gesetzbuch zu erfüllen.

Das Neue kommt in der Erklärung, im Verständnis, in der Sinnergründung des Alten zum Durchbruch. Die fort-

während Mahnung des Deuteronomiums, „darüber zu sinnen bei Tag und bei Nacht", „beständig davon zu reden", „es einzuschärfen den Kindern", muß in einer Gemeinschaft, die mehr und mehr aus einem Volke zu einer kirchlichen Gemeinde geworden war, die Einzelpersönlichkeit mit der ganzen Schwere, aber auch dem ganzen Stolz selbsteigener religiöser Verantwortung bebürden. Das zur Pflicht gemachte Studium des Gesetzes wird so zu einer ganz selbstverständlichen Konsequenz aus dem Kern der geoffenbarten Buchreligion. Es liegt jedem ob, weswegen ja die Mischna es zum Gebot erhebt, daß jeder Knabe vom bildungsfähigen Alter ab in der Tora unterrichtet wird. Die Rationalisierung des Lebens durch ein System, das alle Äußerungen seelischer und willenhafter Existenz unter ein peinlich ausgebildetes, im wörtlichen Sinne vom Aufstehen bis zum Niederlegen den ganzen Menschen forderndes Gesetz stellt, liegt ebenso auf der Hand wie die helle Wachheit, die stete Bewußtheit der Geister, die von solcher Religiosität in Zucht genommen werden. So wird bei aller Objektivität, die gerade durch die Gesetzhaftigkeit bewirkt ist, das Individuum zum eigentlichen Träger des religiösen Lebens, die Einzelpersönlichkeit, die pflichtmäßig das Gottesgebot bis in seine Einzelheiten hinein kennen muß, um es gewissenhaft auszuführen. Aber dieser Individualismus schlägt niemals in einen Subjektivismus um, welcher der Persönlichkeit das Recht zu kritischer Stellungnahme gäbe; der Intellektualismus wird nicht zum Kritizismus, da die Tradition die Norm des religiösen Lebens bleibt und das Individuum mit dem Spielraum vorliebnehmen muß, der sich seinem Streben nach Erkenntnis innerhalb der durch die Überlieferung gezogenen Grenzen darbietet. Worauf immer der Streit zwischen Sadduzäern und Pharisäern gehen mag — das ist doch klar: vertraten die Sadduzäer die priesterliche Aristokratie und machten sie mit deren politisch-sozialen Ansprüchen für sich

das Recht geltend, unter einem besonders weitgehenden Ritual eine religiöse Sonderstellung im Volke zu besitzen, so war die Bemühung der Pharisäer darauf gerichtet, das Ideal priesterlicher Reinheit und Weihe für alle Glieder des Bundesvolkes aufzurichten. Das bedeutet im Effekt die Ausdehnung der höchsten Forderung auf jedes Individuum. Denn mag auch eine vorläufige Unterscheidung zwischen dem am haarez und dem chaber, zwischen Unwissendem oder Lauem und Gewissenhaftem, Vertrauen Verdienendem eine neue Trennung verraten, so wird der Sinn doch schließlich der, daß alle auf die ganze Forderung des Gesetzes verpflichtet sind, und dieses Ideal ist ja auch in außerordentlich weitem Ausmaß erreicht worden. Die Tendenz führt jedenfalls auf unbedingte Demokratisierung unter der Herrschaft des religiösen Gebotes. „Ein schriftgelehrter Bastard geht an Wert dem Hohenpriester, der am haarez ist, voraus" (Horajot 13 a).

Diese Individualisierung, die aber — wie gesagt — im Zuge des Hauptstranges des Rabbinismus, in der Halacha, nicht zu subjektivistischer Verselbständigung der Persönlichkeit führen kann, gibt der Frömmigkeit ihr eigenes Gesicht. Dabei hat man vor allem an den strengen Vergeltungsglauben zu denken. Er ist nicht neu in der Religion des Judentums, dringt von Ezechiel an immer mehr in den Vordergrund. Aber zu überragender Bedeutung gelangt er doch erst, seitdem eine ausgebildete Eschatologie ihn aus der Sphäre allgemeiner Hoffnungen und Erwartungen auf den Boden bestimmter Vorstellungen pflanzt. Die alten biblischen Ideen vom Messias, seinem Reich und der Umwandlung aller Dinge sind doch nur das Material, aus dem jetzt die Gewißheit einer strengen persönlichen Vergeltung einen eigentlichen Glaubenssatz gestaltet. Die Überzeugung von der Unsterblichkeit empfängt die Form des Glaubens an die Auferstehung des mit der Seele wieder vereinigten

Leibes. Diese Lehre prägt sich für die offizielle Religion zu einer strengen Glaubensforderung; wer sie nicht anerkennt, stellt sich außerhalb der jüdischen Gemeinschaft (Sanh. 90a).

Es lassen sich inhaltlich eine ganze Anzahl von Lehrstücken ausfindig machen, in denen die herrschend gewordene Halacha aus der Bibel wesentlich anderes herausliest, als deren Wortlaut und Sinn es will. Man denke die Erörterung, die sich an das jus talionis knüpft (zuerst Ex 21 23–25). Wenn das alte Gesetz „Aug' um Aug', Zahn um Zahn" in die Vorschrift von einer angemessenen Sühneleistung durch Geld umgebogen wird, so liegt gewiß in dieser Milderung des strengen Vergeltungsgedankens ein neues Rechtsprinzip vor, die dialektische Ableitung bedient sich freilich des Zusammenhangs, in welchem die Schrift diese Worte bringt, um die Geltung des neuen Verfahrens schon in die alte Zeit zu verlegen. Es ist zuvor von Bestimmungen über die Dienstbarkeit hebräischer Knechte die Rede; und so wird nun erklärt, daß die Beibringung des Verlustes eines Körpergliedes mit dem Geldbetrage zu sühnen sei, den die Wertminderung des mit einem solchen Fehler behafteten Sklaven darstelle. Deutlich spricht sich auch ein Wandel der Ansichten in der Lehre von der Behandlung des israelitischen Mädchens aus, das der Vater als Magd verkauft hat. Die Bibel (Ex 217) und ihr folgend die ältere Halacha (Sifre zu Deut 1512) bestimmt, daß die Magd nicht nach einer Dienstzeit von sechs Jahren frei wird wie männliche Knechte, weil sie voraussetzt, daß sie gleichzeitig als Nebenweib vom Käufer erworben ist. Aber schon die ältere Tradition setzt fest, daß, sofern der Herr das Mädchen nicht für sich oder für seinen Sohn als Weib bestimmt, sie frei ausgeht, weswegen R. Josse, der Galiläer, behauptet, die Tochter dürfe überhaupt bloß verkauft werden, wenn sie von vornherein von dem Herrn zu seinem Weibe bestimmt ist. Und dieser Ansicht entspricht es, daß auch die gekaufte

Frau ohne regelrechten Scheidebrief nicht entlassen werden dürfe (so Mechilta zu Deut 15 17). Die jüngere Halacha will diesen stillschweigenden Verkauf als Beischläferin nicht anerkennen, läßt vielmehr nur den Verkauf als Sklavin zu, die der Herr nachher zu seinem Weibe machen kann. Will er es nicht, so muß er ihre Auslösung zulassen. (Vgl. hierzu Geiger „Urschrift und Übersetzungen der Bibel", S. 187—190).

So wird man innerhalb der Halacha zahlreiche Fälle antreffen, in denen sich der Fortschritt des sittlichen und rechtlichen Lebens spiegelt. Alle aber bleiben traditionsgebunden. Wie sehr sie inhaltlich oft einen neuen Geist offenbaren, so gelangen sie zu tatsächlicher Wirksamkeit allein dadurch, daß sie sich als Festsetzungen von Autoritäten legitimieren, die sich des Zusammenhangs ihrer Lehre mit schriftlicher und mündlicher Tora bewußt sind. Und dieses Bewußtsein bedeutet auch dort, wo der halachische Gehalt sich faktisch in einem Eigenen entfaltet, niemals bloß das Gefühl, mit dem „Wesen" der alten Religion und ihrer Forderungen übereinzustimmen; sondern da der Schwerpunkt des religiösen Lebens in der praktischen Realisierung der vorgeschriebenen Toragesetze gesehen wird, bleibt das Wort die ausschlaggebende Macht. An ihm muß sich letzthin jede Satzung beglaubigen, wie umgekehrt jeder Buchstabe des schriftlichen Gesetzes die Handhabe zur Entfaltung von Vorschriften bietet. Wenn unter dem Einfluß der halachischen Überlieferung der noch flüssige, nicht zum heiligen Kanon verfestigte Schrifttext mancherlei Wandlungen im einzelnen erfahren hat, so wird man daraus nicht nur auf Beweglichkeit und regsame Freiheit schließen, sondern ebenso auf einen Geist, dem die Grundlage des Daseins eine objektive Autorität ist, der sich kaum einen wesentlichen Wandel der Dinge eingestehen kann und bis ins kleinste die Forderungen seiner Tage durch die heilige Schrift gedeckt sehen muß.

Sicherlich ist der Drang zur buchstäblichen Erfüllung des Torawortes oftmals faktisch das Werkzeug zur Humanisierung uralter Bestimmungen geworden; oder, wie man vielleicht besser umgekehrt sagen könnte: das fortschreitende Rechts- und Sittlichkeitsgefühl bedient sich einer raffinierten Auslegungskunst, damit das Gewissen einer neuen Zeit befriedigt, zugleich aber die unwandelbare Gültigkeit des Buchstabens der Offenbarung aufrechterhalten wird. Ex 2117 verhängt über denjenigen, der Vater oder Mutter verflucht, die Todesstrafe. Die traditionelle Erklärung aber kombiniert diese Stelle mit Lev. 20 9, um diese Strafe auf einen Volljährigen zu beschränken, indem sie das an zweiter Stelle stehende isch isch (ein Mann, ein Mann = jedermann) zum Ausschluß des Unmündigen benutzt. In ähnlicher Weise wird die Todesstrafe auch von dem jugendlichen Totschläger abgewehrt. Diese selbst erkennt das alte Gesetz in einer großen Zahl von Fällen. Aber die deuteronomische Satzung schränkt die Strafmöglichkeit praktisch dadurch ein, daß die Aussage von mindestens zwei Zeugen zur Verurteilung verlangt wird; und indem der rabbinische Strafprozeß, der wie alle alten Rechte keine freie Beweiswürdigung durch den Richter kennt, scharf zwischen Indizien und Aussage von Augenzeugen trennt, und allein auf Grund der letzteren eine Verurteilung für zulässig erklärt, wird praktisch die Möglichkeit eines Todesurteils stark eingeschränkt. Ein Beispiel gibt Sanhedrin 37b, wo der Richter zu den Zeugen spricht: „Vielleicht habt ihr gesehn, daß der Angeklagte herauskam und seine Hand ein blutbeflecktes Schwert trug, während in der Ruine ein Erschlagener sich in seinem Blute wälzte — habt ihr nur das gesehn, so habt ihr nicht den Mord gesehn."

Die Tatsache der lebendigen Entwicklung innerhalb der Halacha unter der Form der Schriftauslegung ist klar. Je gewisser aber dieser Weg sich seines steten Zusammenhangs

mit der wirklich geübten Daseinsordnung bleibt, und je selbstverständlicher der Gehorsam gegen das Toragesetz die Substanz der rabbinischen Religiosität ist, um so weniger wird der Geist in der Ausgestaltung aller jener Gedanken gehemmt, die den Kern der objektiven Religion mit einer freien Sphäre frommen Glaubens und Meinens, sinniger und erbaulicher Stimmungen umgeben. Die Frage, ob und in welchem Sinne das Judentum Dogmen kennt, braucht hier nicht aufgerollt zu werden. Die Versuche der mittelalterlichen Religionsphilosophie, die Prinzipien des Glaubens in feste Formen zu gießen, haben es niemals zu auch nur begrenzter Anerkennung gebracht. Daß die Tora göttlich sei und in ihren theoretischen Lehren wie in ihren praktischen Forderungen für den Juden die letzte Norm bedeutet, der keine Glaubensmeinung und keine Handlung mit Vorsatz widerstreiten dürfe, ist sicher. Aber während der Gesetzessinn der Tat, der Gemeinschaftscharakter des Rechtes keine subjektive Freiheit läßt, weil Gesetz und Recht hier ihre Bedeutung allein von der Autorität empfangen, ist es bei der Haggada anders. In ihr spricht der Einzelne; und dem Dichten und Fabulieren ist ein um so breiterer Spielraum gelassen, weil praktische Konsequenzen, welche die Gesetzesübung gefährden können, ausgeschlossen sind, solange die Voraussetzungen des Offenbarungsglaubens selber nicht angetastet werden. Es war freilich auch davon schon die Rede, daß in einem Falle, nämlich in der Auferstehungslehre, so etwas wie eine Glaubensbindung versucht wird. Und in der Abwehr des der pharisäischen Tradition feindlichen Sadduzäismus ist das zu verstehen; aber es bleibt Ausnahme. Man mochte sogar über die allgemeinste Frage der Lebenswertung streiten, ob es für den Menschen besser sei, geboren oder nicht geboren zu werden, und versuchen, darüber in der Weise der halachischen Erörterung einen Entscheid herbeizuführen.

Doch bleiben solche Tendenzen und Bemühungen verhältnismäßig nebensächlich, und der individuelle Spielraum der Phantasie wird kaum beschränkt. Hier zeigt sich nun ein seltsames Ineinander des in Fleisch und Blut übergegangenen praktisch gesetzlichen Lebenssystems mit persönlicher Gläubigkeit. Das sei an einigen Beispielen illustriert, die für die Gottesvorstellung interessant sind. Die vier Rabbinen Gamliel, Eleasar ben Asarja, Josua b. Chananja und Akiba predigten einmal in Rom über das Thema, daß Gott die von ihm gegebenen Gesetze auch selber halte, während ein menschlicher König die von ihm erlassenen Vorschriften selbst nicht befolge. Und als ein Ungläubiger sie nachher fragte, warum denn aber Gott nach ihrer Ansicht nicht den Sabbat halte, erwiderten sie ihm: Du Frevler, darf man am Sabbat im eigenen Gehöft nicht Gegenstände von einer Stelle zur andern schaffen? Und als jener bejahte, fuhren sie fort: Ist nicht die ganze Welt Gottes Gehöft? (vgl. Bacher, Ag. der Tannaiten 1 84). Diese Geschichte zeigt nicht bloß sachlich, wie sich anthropomorphistisches Denken mit den Subtilitäten der Halacha vereint und die Verschmelzung von beiden den Hintergrund liefert für die echt jüdische sittliche Entrüstung gegen das, was als heidnisches Greuel empfunden wird; sondern ist zugleich ein Beleg für die freie Art rabbinischer Phantasie von Gott. Man vergleiche damit die tiefe religionsphilosophische Spekulation, die Jose b. Chalafta an die Auslegung von Ex 33 21 knüpft: Der Ort ist bei mir; das bedeutet, mein Ort gehört zu mir, nicht aber gehöre ich zu meinem Orte; oder: Gott ist der Ort der Welt, nicht aber die Welt der Ort Gottes. — Und so erklärt auch Jose über die Offenbarung am Sinai und die Himmelfahrt von Mose und Elia: Nicht ist die göttliche Schechina hinabgestiegen, noch sind Mose und Elia zur Höhe emporgestiegen; denn es heißt: der Himmel ist Gottes Himmel, und die Erde hat er den Menschen gegeben (ψ 115 16). Ebenso wendet er

von Gott die zeitliche Begrenzung seines Waltens ab: es gibt keine bestimmten Zeiten für das himmlische Gericht über den Menschen und die Bestimmung seines Schicksals, sondern an jeglichem Tage wird der Mensch gerichtet (Bacher 2 185 f.).

Es liegt auf der Hand, daß außerhalb jener allgemeinsten Bindung, welche der Glaube an die Offenbarung und die Göttlichkeit der Bibel bedingt, der Auslegung eine außerordentlich weite Fläche geboten ist. Und man darf wohl urteilen, daß bei aller gelegentlicher Äußerung vermenschlichender Vorstellungen doch das Bestreben vorherrscht, kreatürliche Leidenschaften und Schwächen von Gott fernzuhalten. Diese Tendenz schaltet bald freier mit dem Bibelwort, bald nutzt sie es, um tatsächlich geläuterte Ansichten zu begründen oder wenigstens zu formulieren. In Berach. 33b wird erzählt, wie R. Chanina einst einen Mann beten hörte: Gott, Großer, Mächtiger, Furchtbarer, Erhabener, Starker, Angsterweckender, Gewaltiger. — Da fiel ihm R. Chanina in die Rede: Hast du nun erschöpft den Preis deines Herrn? Auch die ersten drei unter diesen Lobpreisungen dürften wir nicht aufzählen, wenn nicht Mose in der Tora (Deut. 10 17) sie angeführt und die Männer der Großen Versammlung sie im Gebet festgesetzt hätten; und du willst so viel herzählen?

Jedenfalls finden wir die Neigung fortgesetzt, die schon die alte aramäische Übersetzung, das Targum Onkelos, bekundet, wenn es die unbefangenen sinnlichen Aussagen der Bibel in bezug auf Gott mit abstrakten Attributen wiedergibt, um so höhere „theologische" Ansprüche zu befriedigen. Zu der Geschichte von Chanina paßt der schöne Ausspruch Megilla 18a, der das Schweigen über Gottes Wesen das würdigste Lob nennt; und die Abweisung aller theosophischen Spekulation, die Warnung vor der Beschäftigung mit dem, „was oben und was unten ist" (Chagiga 11b), ist

jedenfalls auch ein Ausdruck vorsichtiger Selbstbesinnung. Denn „Gott spricht zu Mose: meinen Namen (d. h. mein Wesen) begehrst du zu wissen — nach meinen Werken heiße ich" (Schemot rabba § 3).

Der Ritualismus hat weder die Andacht des Herzens ertötet, noch den Blick auf den Menschen und seine Not geblendet. Das Wort: „Größer ist Wohltun als alle Opfer" (Sukka 49b) wiederholt nur, was sich häufig bei den Propheten findet. Aber tiefe Verinnerlichung birgt sich in der Empfehlung: „Stets lege der Mensch das Maß an sich, ob er imstande ist, mit Herzensandacht zu beten; ist er nicht dazu imstande, so soll er nicht beten" (Sukka 30b). Und der Beispiele, welche das Gebet über das Opfer stellen, ermangelt es nicht (vgl. Berachot 32b). Wohltätigkeit und Liebesdienst werden unaufhörlich ans Herz gelegt; dabei aber Zartsinn und innige Einfühlung in das Gemüt des andern als die Voraussetzung jeder wahren Liebestat verlangt. Zu einem, der einen Armen öffentlich beschenkte, sagte R. Jannai: „Besser, du hättest ihm nichts gegeben, als ihn durch die Gabe zu beschämen" (Chagiga 5a). Daher denn auch ein sorgsam ausgebildetes Armenrecht, das aushelfende Darlehen höher stellt als Almosengeben (Sabbat 63a).

Nach all dem muß man urteilen, daß der talmudisch-rabbinische Geist tatsächlich ein überaus bedeutsames Wachstum religiösen Lebens darstellt. Aber seine Grundeinstellung, daß die Offenbarung nicht bloß dauernd gültig bleibt, sondern daß sie die Totalität der Wahrheit ist, erzeugt den Traditionalismus als Gesinnung. Und diese Gesinnung bettet alles, was frisch aufkeimt, dem Gefühl ein, daß es in Wirklichkeit ein Altes ist. So wird wohl oft genug die Ausdeutung eine Umdeutung, das Auslegen ein Hineinlegen. Aber das ist mehr als bloß eine äußerliche Form der Art, wie das Neue bewußt wird und sich Geltung verschafft. Nicht nur, daß die Fülle der ursprünglichen Bestimmungen

unverändert in Kraft bleibt, zumal solche kultischen und rituellen Charakters, soweit die faktischen Lebenszustände ihre Ausführung nicht unmöglich machen, es wird vor allem auch eine Neigung hervorgebracht und auf die Dauer gesteigert, immer ängstlicher und peinlicher darüber zu wachen, daß jeder neue Gedanke, jede praktische Forderung an der überlieferten Autorität sich legitimieren muß. Und diese Autoritäten selber sinken an Ansehen und Suggestionskraft, je jünger sie sind, weil ja der Abstand von dem allein die Wahrheit offenbarenden oder verbürgenden Ursprung immer größer wird, von Mose und den andern Gottesmännern der Vorzeit zu Esra, von den Männern der Großen Versammlung zu den Tannaïten, von diesen zu den Amoräern. Und im Grunde setzt sich dieser Prozeß in der nachtalmudischen Periode fort, wo sich an die Saboräer die babylonischen Gaonim, die Schulhäupter der Akademien von Sura und Pumbeditha anschließen; und die spätere Zeit, infolge der Wanderungen des jüdischen Stammes eines geistigen Mittelpunktes entbehrend, blickt sehnsüchtig auf die Alten zurück, da ihren eigenen relativen Autoritäten sich der Spielraum der Freiheit natürlich immer mehr beschränkt.

Das Ergebnis der traditionalistischen Entwicklung bedingt, daß mit dem Schritt von der Bibel zum Talmud die Schrift mehr und mehr der Vergessenheit anheimfällt. Sie wirkt allein durch das vielfach brechende Medium der Überlieferung, welche zur eigentlichen Autorität geworden ist. So kann eine Kritik, welche die Offenbarunsgrundlage selber nicht verläßt, in der Tiefe nur erschüttern, wenn sie dem Talmud bestreitet, daß er wirklich im Besitz der richtigen und rechtmäßigen Auslegung ist.

Das ist ja schon der Sinn der sadduzäischen Opposition gegen die Pharisäer gewesen, wenn man sich auch vor Augen halten muß, daß hier die Bekämpfung der Tradition nicht

schlechthin die Einsetzung des reinen Bibelwortes bedeutet, eine Gegenwirkung gegen das Übermaß komplizierten Regelwerks von seiten des natürlichen Gefühls, in dem die alte Schlichtheit ihr Echo weckt. Denn sobald einmal der Boden satzungsmäßiger Ordnung betreten und eine geschichtliche „Offenbarung" als die Quelle der religiösen Erkenntnis anerkannt ist, wird das Entstehen und auch das Wachstum einer autoritären Überlieferung unausbleiblich. Und darum steht nicht eigentlich Bibelglauben gegen Traditionsgesinnung; es bekämpft vielmehr eine Tradition eine andere. So war es im Streit dieser alten Parteien gewesen; und in dieses Ergebnis biegt schließlich der Kampf der sadduzäischen Erben gegen den Talmudismus um, den das Schisma der Karäer darstellt.

Im 8. Jahrhundert erwacht im Irak, wo damals noch die Hauptmasse des jüdischen Stammes sitzt, wahrscheinlich angeregt von der schi'itischen Opposition gegen die Anhänger der Sunna, ein talmudfeindlicher Geist. Anan ben David, der Führer dieser Bewegung, verwirft die mündliche Tora als bloßes Menschengebot, weil sie viele Satzungen enthalte, die in der alleingültigen schriftlichen keine Stütze finden, und weil die von den Rabbinen ihren Gläubigen aufgenötigte Auslegung des Gotteswortes dessen eigentlicher Bedeutung an zahlreichen Stellen zuwiderlaufe. Es ist eine streng biblizistische Tendenz, welche die Kritik Anans am Talmud hervorgerufen und die seinen Anhängern darum auch den Namen der Karäer (kara = Bibel lesen) eingetragen hat, im Unterschied zu den rabbanitischen Verehrern des Talmuds. Das geistige Motiv zu dieser Reform darf nicht in originär religiösen oder rationalen Regungen gesehen werden, etwa so, daß sich ein ursprüngliches Gefühl gegen das unendlich breit und dicht gesponnene Netzwerk talmudischer Gesetzhaftigkeit empört und es zerreißt, oder daß das innerlich Zweckwidrige dieser Satzungen eingesehen

wird. Es ist auch nicht das Streben, sich von schweren Bürden freizumachen, mit denen das rabbinische Lebenssystem die ihm Unterworfenen belastet. Sondern es handelt sich darum, das Bibelgesetz in seinem reinen Wortlaut zur Geltung zu bringen, und zwar das ganze, in dem das Rituelle und Zeremonielle keineswegs in den Hintergrund rückt. So kommt es, daß die karäische Lehre, der Biegsamkeit und Anpassungskraft der traditionellen entbehrend, sich praktisch als viel lebensfremder und schwieriger erweist. Haben die Rabbaniten ein kompliziertes System der Sabbatheiligung erdacht, so wird dieses von Anan noch beträchtlich übersteigert. Er gibt dem biblischen Verbot, am Sabbat Feuer anzuzünden und zu kochen, den Sinn, daß das jüdische Haus am Sabbat überhaupt nicht erleuchtet, daß Speisen, die tags zuvor gekocht, mit dem Anbruch des Sabbats aus dem Ofen genommen und am Ruhetage selbst nur kalt verzehrt werden dürften. Er verbietet an diesem Tage das Verlassen des Hauses außer zum Zwecke des Andachtsbesuches überhaupt; stellt ein — wie er meint — streng bibelgemäßes Feiertagsritual auf, verlegt aus gleichem Motiv das Wochenfest, verwirft die von den Schriftgelehrten eingeführten festen Kalender als Grundlage zur Festtagsbegehung und kehrt zur primitiven Methode der Neumondsbeobachtung zurück. Die Speisegesetze empfangen im Sinne der Bibel, die ja die talmudische Komplizierung dieses Gegenstandes noch nicht kennt, in Rücksicht auf das Verbot der Vermischung von Fleisch und Milch eine gewisse Milderung; dagegen wird im Verfolg der biblischen Bestimmung, die den Blutgenuß streng untersagt, die rituelle Schlachtung (Schechita) aufs genaueste beachtet und als eine Art Ersatz für das Tempelopfer angesehen. Zahlreiche Verwandtenehen, die der Talmud zugelassen, werden in vorgeblich sorgsamerer Erfüllung der biblischen Vorschriften untersagt, was für die eben nicht weit ausgebreitete Karäersekte bis-

weilen nachteilige Folgen gehabt hat. Mancherlei alte Bräuche, die der rituellen Reinheit dienen sollten, die zwar von den priesterlichen Sadduzäern streng beobachtet, von den pharisäischen Rabbinen aber fallengelassen worden sind, werden aufs neue eingeschärft.

Es geht ein asketisch-puritanischer Zug durch diese Religion der Rückkehr zur Tora. Die gewissenhafte Übung der wahren Lehre des Mose sollte der beschleunigten Herbeiführung des Messiasreiches dienen. Diese Hoffnung hat dazu geführt, daß zahlreiche Karäer, auch um sich der Feindschaft der Rabbaniten zu entziehen, ihren Wohnsitz im Heiligen Lande nahmen, um dort um Zion zu trauern und dem Messias entgegenzuharren.

Natürlich ist von vornherein auch diese biblizistische Reform des Judentums genötigt gewesen, ein eigenes logisch-dialektisches Verfahren auszubilden, um dem Torawort gerecht zu werden, das nun einmal in seiner gesetzhaft kasuistischen Gestalt ohne eine besonders präparierte Technik unausführbar bleibt. Anan hat namentlich den Analogieschluß als den Zugang zum wirklichen Verständnis des biblischen Gesetzes benutzt, womit er sich in vielen Fällen nicht gar weit von der talmudischen Exegese entfernt. Mit einer solchen freien, nur formal-logisch gebundenen Auslegungsart war aber in der Folge — wie sich von selbst versteht — der Willkür Tür und Tor geöffnet; — und der rabbinisch-talmudische Traditionalismus steckte auch den Karäern viel zu tief im Blute, als daß sie auf die Dauer jedweder von autoritativer Überlieferung gestützter Bibelerklärung entraten konnten. Im 10. Jahrhundert beginnt unter den karäischen Schriftgelehrten immer stärker das Streben, die freie Bibelforschung zu umgrenzen und das Leben auf das feste Fundament einer eigenen Tradition zu stellen. So mündet diese sektiererische Bewegung zwar nicht wieder in den breiten Strom des rabbinischen Judentums

ein, bleibt vielmehr einer Gesetzesverfassung unterstellt, die in vielen Punkten von der rabbinischen Ordnung beträchtlich abweicht, trägt aber den traditionalistischen Geist ungebrochen in sich und hat sich bis heute als strengster Hüter einer solchen Gesinnung erhalten.

Diese Entwicklung liegt auch als Keim im Prinzip der karäischen Opposition. Denn hat die Bibel als Ganzes vor allem die Bedeutung eines Gesetzeswerkes von grundsätzlich dauernder Gültigkeit, bleiben ihre sittlichen, rechtlichen und rituellen Forderungen auf der Ebene e i n e s als göttlich anerkannten Religionsgesetzes, gibt es im Sinne juristisch-kasuistischen Verfahrens keine Scheidung zwischen Buchstaben und „Geist", behält vielmehr die wörtliche Formulierung selber stets ihre Kraft, was alles der Grundsatz tora min haschamajim heißt — so kann nur ein Streit unter den traditionalistischen S c h u l e n, nicht aber der Kampf gegen die Tradition selber entstehen.

Aber es gibt eine Möglichkeit, unter strikter Anerkennung von Prinzip und praktischer Daseinsordnung der Tradition diese von innen her auszuhöhlen, wenn innerhalb dieses Lebenskreises eine persönliche Religiosität sich regt, deren ausschlaggebende Motive von eigener Art sind. Wir werden diese Schwerpunktsverschiebung auf dem Gebiete der Kabbala und des Chassidismus kennenlernen, wo theosophische und mystische Interessen den jüdischen Geist anscheinend völlig vom Fundament der rabbinisch-talmudischen Frömmigkeit wegspülen, meist, ohne dieses selbst bewußt zu untergraben. Aber es erscheint uns nötig, zuvor auf eine Ausstrahlung des jüdischen Geisteslebens aufmerksam zu machen, die bei aller ursprünglichen Absicht, die „positive" überlieferte Lehre zu begründen und zu rechtfertigen, tatsächlich zu einer Religiosität von ganz anderm Pathos und wesensverschiedenen Tendenzen geführt hat: die Religionsphilosophie der spanisch-arabischen Kultur. Die Anfänge

der philosophischen Arbeit im mittelalterlichen Judentum, die der Gaon Saadia einleitet, stellen einen primitiven Rationalismus dar, der in Parallele zu den islamischen Mutakallimun Glauben und Wissen ins Einvernehmen setzen will. Die wachsende Bekanntschaft mit der arabisierten griechischen Weisheit läßt dann auf der Basis eines stark neuplatonisch durchtränkten Aristotelismus eigene Gedankenbildungen entstehen, die mit den Mitteln einer reifen wissenschaftlichen Methodik den Ausgleich und schließlich in Moses Maimonides die Identität des jüdischen und des philosophischen Lehrgehalts darzutun streben.

Tatsache und Aufbau des religionsphilosophischen Systems, wie es namentlich in dem eben genannten Denker seine Formulierung gefunden hat, ist für unsern Gegenstand von mannigfaltigem Interesse. Da der Sinn der philosophischen Bemühung die Rationalisierung des Judentums, der als Einheit empfundenen Lehre von Bibel und Talmud, ist, so steht natürlich die Autorität der Tradition, was die praktische Gültigkeit der von ihr befohlenen Regeln und Satzungen angeht, unbestritten fest. Maimonides, das Haupt der Rationalisten, ist zugleich der Autor des berühmtesten Gesetzeskodex, der im überlieferten Judentum überhaupt geschrieben wurde und höchstes wirksames Ansehen erreicht hat. Auch hinsichtlich der theoretischen Lehre, der Weltanschauung und Gottesidee herrscht die Gewißheit, daß die biblisch-rabbinischen Aussagen darüber in uneingeschränkter Harmonie mit der philosophischen Vernunft übereinkommen. Denn unbestritten schwebt über dieser Spekulation der Grundsatz tora min haschamajim. Aber es bedarf einer eigenen philosophischen Exegese, um die Formeln und Begriffe der wissenschaftlichen Erkenntnis, um die Grundlagen des zeitgenössischen Peripatetizismus in Tora und Talmud wiederzuerkennen. Die diffizilen Unterscheidungen zwischen Materie und Form, den Arten der

Seele, den verschiedenen Weisen der Ursache, die verwickelte Sphärenlehre des mittelalterlichen Aristoteles konnten aus der Bibel nur herausgelesen werden, wenn sorgsam ein „geheimer Sinn" von einem offenen gesondert wurde. Wie weit die Selbstherrlichkeit dieser metaphysischen Schriftauslegung geht, zeigt am klarsten Maimonides' Stellung zur Frage der Weltentstehung. Zwar folgt er in ihr nicht der aristotelischen Theorie von der Ewigkeit; aber nicht darum, weil die Bibel augenscheinlich die zeitliche Erschaffenheit lehrt, sondern weil er den Gegenstand für ein mit wissenschaftlichen Mitteln nicht zu lösendes, jedenfalls für ein ungelöstes Problem hält. Er glaubt aber versichern zu dürfen, daß wenn der rationale Beweis sich auf die Seite der Ewigkeit neigen sollte, der Wortlaut der Heiligen Schrift dagegen nicht in die Wagschale zu werfen sei; denn sie könne nichts andres wie Wahrheit enthalten.

Gleichwohl wird die Religion von der Philosophie nicht erdrückt, und zwar Religion jüdischer Prägung. Das tritt dort ans Licht, wo in scharfer und bewußter Abkehr vom teleologischen Dynamismus des Aristoteles eine streng personalistische Gotteslehre aufgestellt wird, die im Zusammenhang mit geschichtlicher Offenbarung mit Vorsehungs- und Vergeltungsglauben rein gedankenmäßig den überlieferten Lehrgehalt bewahrt.

Aber das Pathos der Religiosität ist ein ganz andres geworden. Daß der philosophische Rationalismus alle sinnlich naiven Gedanken von Gott und göttlichen Dingen ausmerzt und nur gelten läßt, was vor der klaren spekulativen Vernunft bestehen kann, das will weiter nichts besagen: Die „Reinigung" der Gottesidee, die schon in alter Zeit von der theologischen Reflexion aufgenommen wurde, bildet in der Attributenlehre für die Religionsphilosophie ein Hauptthema, wenn auch jetzt mit der Lehre von den negativen Attributen volkstümlicher Frömmigkeit alle anschauliche

Stütze entzogen wird. Viel bedeutungsvoller aber ist, daß die philosophische Spekulation zur persönlichen Religiosität erwächst, daß in schroffem Gegensatz zum biblisch-talmudischen Gefühl die Kontemplation, die Theorie, über die Praxis gestellt wird. Das bedeutet auch hier — wie gesagt — keineswegs, daß auch nur ein Jota vom Gesetz zur Erde fällt, das ist im gesamten rabbinischen Lebenskreis — und auch die Kabbala gehört dazu — schlechterdings ausgeschlossen. Aber die dianoietischen Tugenden werden über die ethischen gestellt, die Gesamtheit der Praxis als eine notwendige Vorbereitung der Seele für den Erfolg des Strebens nach reiner Gotteserkenntnis erklärt, diese selbst aber — und zwar in durchaus metaphysisch-spekulativer Bedeutung — als der echte und eigentliche Sinn und Zweck des vernünftigen Menschen zum letzthin würdigen Ziel erhöht. Selbstverständlich findet auch die religionsphilosophische Bibelexegese diese faktische Umwertung der jüdisch-religiösen Werte in der Tora schon vorgedeutet, und Maimonides kann im Mischne Tora (seinem rabbinischen Gesetzeswerk) von der Pflicht solcher Forschung als von dem alles andre tragenden Fundament reden.

Aber in Wahrheit führt ihn der Enthusiasmus für die Theorie weit von der Stimmung ab, die in der rabbinischen Frömmigkeit weht. Diese lebt sich in der Praxis der festgefügten Ordnungen aus, die Offenbarung und Tradition vorgeschrieben. Es ist die Frömmigkeit eines Volkes, und jeder einzelne fühlt sich Gott nahe, von Gott geschaut als Kind des jüdischen Stammes, als Abkömmling derjenigen, die am Sinai gestanden und dort das Gebot gehört haben. Wohl ist es ein Individualismus persönlicher Bereitschaft, persönlicher Verantwortung für die Erfüllung des Gottesgesetzes. Aber das Gesetz war doch dem Gottesvolk gegeben, und nur im steten Gefühl der Zugehörigkeit zum Bundesvolk empfängt der Einzelne kraft seines Gehorsams seinen Sinn vor Gott.

Diese Ebene praktischer Frömmigkeit wird nun bei Maimonides durch einen ganz anders gearteten religiösen Individualismus überhöht. Keineswegs ist es eine Subjektivierung; denn das, wovon sich die Seele des wahrhaft zu Gott emporstrebenden Menschen nährt, sind die ewigen metaphysischen Wahrheiten. Sie machen die Vernunftanlage zum erworbenen Intellekt, realisieren erst das wahre Geistwesen, indem sie durch Erfüllung der Seele mit dem höchsten würdigen Gehalt ihre Verschmelzung mit der letzten der kosmischen Intelligenzen, dem tätigen Intellekt, bewirken und so allein die Unsterblichkeit verbürgen. Die Seele ist nur als Gefäß der höchsten Wahrheit dauernd, wie diese Wahrheit selber, die von den oberen Regionen mittels jenes aktiven Intellekts ihr eingegossen wird. Alles, was außerhalb der Erkenntnis ist, mag bestenfalls nicht stören oder, wofern es als lauterer Wille auf die Ausübung der göttlichen Gebote geht, dem Geist als Vorbereitung für seine echte Aufgabe, das Streben nach Erkenntnis, dienen. Aber da die Wahrheit allenthalben gleich und identisch ist, schwindet aller besondere Sinn und alle eigentümliche Färbung der Seele auf dem Wege der Verwirklichung ihres höchsten Zieles. Und indem sie bei der Trennung vom Körper in den tätigen Intellekt eingeht, vollendet sich nur der unpersönliche Charakter einer Existenzweise, der schon zu Lebzeiten dem vom reinen Erkenntnistrieb erfüllten Menschen als Ideal vorgeschwebt. Es gibt keine individuelle Unsterblichkeit; es kann keine geben, wenn die Realität des Erkennens, die Substanz des Geistes, unversehens zur Idealität des Erkenntnisgehalts, zum Sein der Wahrheit selber hinüberfließt. Der Inhalt des Gefäßes hat gleichsam dieses selbst, seine Wandungen, in sich weggeglüht.

Wir stehen hier an der Pforte mystischer Frömmigkeit. Zwar wird des Menschen Geist durch die Erkenntnisbemühung nicht in das Sein der Gottheit selbst hineingenom-

men — das ist im Ganzen des jüdischen Denkens und Fühlens unmöglich —, aber der mittelalterliche Neuplatonismus bietet einen Weg, auf dem der mystische Affekt zu kräftigster Entladung gelangen kann, ohne daß die Grenze zwischen Gott und dem Menschen überschritten wird. Indem der tätige Intellekt, die unterste der von Gott emanierenden Intelligenzen, die allem Irdischen vorgesetzt ist, den erkennenden, das bedeutet: den wahrhaft lebenden Geist, durchdringt, schmilzt alles in ihm weg, was konkrete Persönlichkeit ausmacht, bis schließlich beim Tode die kosmische Kraft den in die reine Wahrheit eingegangenen Menschen völlig mit ihren Armen umschlingt.

Die Wandlungen, die durch diese Religiosität in der herkömmlichen Anschauung des Judentums bewirkt sind, machen sich in der ganzen Breite von Maimonides' Ideenwelt bemerkbar. Daß er alle sinnlichen Vorstellungen der überkommenen Eschatologie, eine besondere Vergeltung im Jenseits, die leibliche Auferstehung beiseiteschiebt, kann nicht wundernehmen. Er und die großen Araber, mit denen er hier eines Sinnes ist, huldigen einem freisinnigen Rationalismus, der mit Hilfe einer esoterischen und exoterischen Auslegung der heiligen Urkunden es fertigbringt, die überlieferten phantastischen Gedanken dem Zwecke einer stufenweis erfolgenden Erziehung des Menschen zur Wahrheit nutzbar zu machen. Aber die Wahrheit selber, die ganze, soweit sie überhaupt den Staubgeborenen sich erschließt, damit auch die volle religiöse Lebendigkeit und Würdigkeit, also auch unvergängliches Sein im kosmischen Geist — das wird nur den wenigen Erwählten zuteil, die sich zur Höhe der Erkenntnis emporarbeiten in der heiligen Gewißheit, so Gott zu dienen und sich ihm zu nahen. Die Religion bekommt auf diesem Wege eine höchst aristokratische Färbung. Und dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man die Vorsehungslehre des Maimonides heranzieht: Die Tiefe der

göttlichen Sorge um den Einzelnen entspricht der Kraft, mit der es dem Geiste gelingt, Gott zu erfassen.

All das mag von ungeheuerlicher Einseitigkeit zeugen, mystischer Asozialität verwandt. Aber es eröffnet auch einen Ausblick auf allmenschliches Wesen, der so unmittelbar und so zwingend ist, wie er vom reinen Rabbinismus mit der ihn tragenden Gottesvolkidee sich kaum so klar erschließt. Auch der rabbinische Monotheismus ist grundsätzlich universalem Menschentum zugekehrt. Er erkennt stets eine natürliche Frömmigkeit außerhalb der Grenzen des jüdischen Volkes an; denn es gibt für ihn eine Uroffenbarung an die „Söhne Noahs", gleichsam ein religiös-sittliches Minimalprogramm, dessen Respektierung jeden Menschen zum Menschen macht und dem Israeliten die Pflicht auferlegt, die Forderungen der Liebe und Gerechtigkeit als Toragebot dem Sohne Noahs gegenüber zu beobachten. Aber das Bewußtsein, das Hochgefühl, die volle Offenbarung allein zu besitzen, und das aus diesem religiösen Beweggrund erwachsene Gefühl, die Reinheit und Abgeschlossenheit des Gottesvolkes zu bewahren, läßt naturgemäß den Universalismus der alle Seelen umfangenden Einheit zurücktreten. Die „Frommen der Völker der Welt" haben Anteil an der ewigen Seligkeit, das bleibt anerkannte talmudisch-rabbinische Überzeugung. Aber die Sonderstellung Israels als Volk — mag diese selbst in nichts anderem beruhen als in seiner Pflicht, die ihm besonders aufgetragenen Gottesworte zu erfüllen — kann nicht entwurzelt werden, der jüdisch-rabbinische Universalismus wirkt sich gemäß dem nationalen Einschlag, den die Religion hat, eher von Volk zu Volk als von Individuum zu Individuum aus, denn für den Rabbinismus bleibt eigentliches Subjekt der Religion das Gottesvolk.

Das ist in der philosophischen Frömmigkeit grundsätzlich anders. Hier bricht ein Individualismus durch, der in der

reinen Traditionslehre des Judentums unmöglich ist. Wird der Geist, der einzelmenschliche Geist, zum Träger der Gotteserkenntnis, d. h. der eigentlichen Funktion des Religiösen, dann entsteht eine ganz neue Gottesgemeinde. Aristoteles würde auch von einem rein rabbinisch gesinnten Juden nicht in die Hölle geschickt werden, weil er zweifellos zu jenen Gerechten aus der Völkerwelt gehört. Aber bei Maimonides steht er — und mit ihm alle andern großen Weisen, die um die Gotteserkenntnis gerungen — in einer Reihe mit den erhabenen Gestalten der jüdischen Vergangenheit. Die göttliche Providenz betreut ihn nicht weniger als einen großen jüdischen Lehrer der Vorzeit. Er ist kein Prophet, so wenig wie Maimonides selber. Aber die Weisheit erhebt die großen Gottsucher auf eine Stufe religiösen Wertes, welche von der der eigentlichen Propheten wohl überhöht wird, die aber trotzdem, ungleich dem eigentlichen Traditionsglauben, mit eigenem Lichte strahlt.

Die metaphysisch-theologische Spekulation ist hier — ähnlich wie bei Spinoza — zur persönlichen Religion geworden; das Streben, die höchsten Dinge in möglichster Adäquatheit zu erkennen, wirkt sich zu einem Affekt aus, der im menschlichen Geist alles andere ausglüht und die reine Vernunft als das würdige Abbild Gottes realisiert. Maimonides hat den Propheten als die höchste Vollendung des Weisen aufgefaßt; wenigstens ist die Vollendung der Vernunft die Voraussetzung dafür, daß ein besonderer Akt Gottes der so disponierten Seele die prophetische Divinationsgabe verleiht. Man muß sich aber hüten, diesen durchaus metaphysisch gerichteten Rationalismus mit aufklärerischer „Vernunft" zu verwechseln; denn es handelt sich nicht um die Naturalisierung des Göttlichen, sondern umgekehrt darum, daß die höchste, die im eigentlichen Sinne göttliche Seelenkraft in ihrem Göttlichkeitscharakter erlebt wird, daß ihre Entfaltung den Geist von allem Niedrigen, nur

Naturhaften abscheidet und ihm den Weg in die Nähe Gottes bahnt.

Maimonides stellt den Gipfel einer Entwicklung dar, deren Abstand vom strengen rabbinischen Traditionalismus sich in dem schweren Kampf um seine Schriften kundgibt. Man wird auch bei den Männern, welche in den folgenden Jahrhunderten sich um die philosophische Selbstbesinnung des Judentums bemüht haben, sehr interessante Ansätze zu einer Verinnerlichung finden, so vor allem bei Chasdai Kreskas, dem Vertreter des Determinismus, dessen Lehre von der Gottesliebe — wahrscheinlich eine Anregung für Spinoza — den Kristallisationspunkt für seine Sinndeutung des Offenbarungsgesetzes liefert. Aber wir müssen uns beschränken und vielmehr zeigen, wie auch in der bewußten Reaktion des traditionellen Gefühls gegen die philosophische Vergeistigung bedeutsame religiöse Lebenskräfte der rabbinischen Gedanken- und Stimmungswelt ans Licht treten.

Jehuda ha Levi, der Dichter, hat bereits im Jahrhundert vor Maimonides den historisch-nationalen Sinn der Religion höchst eindringlich gepredigt. Niemals in der ganzen Geschichte des Judentums — auch nicht bei den Lehrern des Talmud — ist mit solchem Nachdruck betont worden, daß die jüdische Lebensordnung bis hinein in die letzten und unscheinbarsten Verästelungen des Rituals den wahren und ausschließlichen Weg zum Heil darstelle. Es fehlt jeder Versuch, die „Gründe der Gebote" rational zu deduzieren oder in der bei der Haggada beliebten Manier erbaulich auszulegen; es wird nicht daran gedacht, irgendeinen sittlichen Kern in ihnen zu suchen, sondern sie sind die magisch-sakramentalen Mittel, die dem Menschen — versteht sich dem jüdischen, dem jüdisch geborenen Menschen — den Zugang zu Gott bereiten. Alle rationalen Momente der reinen Gesetzlichkeitsreligion sind geschwunden. Es gibt keine Religion, die auf natürlicher Veranlagung beruht.

Gott kann nicht bewiesen werden, das ist seiner unwürdig; er kann sich nur offenbaren, und er hat sich allein dem jüdischen Volk offenbart am Sinai vor der ganzen Versammlung des aus Ägypten erlösten israelitischen Stammes. Auf diesen historischen Ausgang wird von Jehuda ha Levi der entscheidende Ton gelegt. Und so verschmilzt in ihm die Frömmigkeit eines Gehorsams, der kein Fragen kennt, der liebevollen Hingebung an den begnadenden Gott mit einem heißen patriotischen Affekt. Er sieht das jüdische Volk, wie einst durch die Offenbarung, so jetzt durch sein ausnehmend großes Leid ganz augenscheinlich von der göttlichen Vorsehung geleitet, durch das Heil so bevorzugt wie durch die Pein. Alle Erinnerungen aus alter Zeit, das Heilige Land, Zion und sein Tempel werden von tiefer romantischer Liebe umhegt, die messianische Erfüllung mit einer Sehnsucht herbeigewünscht, daß alles gegenwärtige Leben, seine Sorgen wie seine Freuden, vor dem heiligen Warten als ein Nichts erscheinen. Das kommende Heil bringt Erlösung für alle, für Israel und für die Völker, die dann in jenem sich einen werden.

In dem allen zeigen sich durchaus die Elemente der traditionellen Religion; aber sie liegen eingebettet einem alles umschlingenden romantischen Gefühl. Die Autorität der geschichtlichen Überlieferung wird eher noch gestärkt als etwa zugunsten einer Wahrheit verbürgenden seelischen Kraft geschwächt, jeder Gedanke an eine andere wie offenbarungsmäßige Begründung abgewehrt. Mit sicherem Instinkt ist das Eigenrecht des Religiösen erspürt, nur daß das Subjekt keine Einzelperson, sondern das Gottesvolk, und daß die lebendig gefühlte Teilnahme an seiner Geschichte das Geschlecht von heute mit dem der sinaïtischen Offenbarung zu einer konkreten Einheit zusammenzieht. Die Opposition kehrt sich bewußt gegen den Rationalismus der Aristoteliker, aber sie enthält tatsächlich auch eine scharfe

Spitze gegen die rationalisierenden Tendenzen der Rabbiner, die aus moralistischen Beweggründen heraus bei aller Hochschätzung des Rituals doch zwischen sittlichem Vernunftgesetz und ausschließlich offenbarter Zeremonialsatzung scheiden. Unter diesen gibt es, wie wir sahen, eine starke Strömung, für welche die prophetische Scheidung zwischen Opfer und Nächstenliebe durchaus nicht vergessen war. Bei Jehuda ha Levi aber rückt das Interesse am Ritual in den Vordergrund, weil nur so die Seele in peinlicher Befolgung des geheimnisvollen höchsten Willens sich der göttlichen Sphäre nähern kann. Das mag in sich, was den vorstellbaren Gehalt des religiösen Ideals anlangt, den äußersten Abstand vom Prophetentum bedeuten, zumal hier der Partikularismus eine vorher nicht bekannte Zuspitzung erfährt. Aber gleichzeitig hat die Leidenschaft eines gottseligen Nationalismus eine Glut entzündet, in der alle Starrheit bloßer Gesetzlichkeit zergeht. So bietet diese Frömmigkeit ein im betonten Traditionalismus einzigartiges Beispiel für stärkste persönliche Lebendigkeit, die auf diesem Boden erblühen kann.

Es handelte sich für die Philosophie und auch einen Gegner ihres Strebens gleich Jehuda ha Levi im Ganzen doch darum, die Überlieferung, wie sie sich in der gelebten Frömmigkeit darstellte, zu bejahen. Die besondere Sinndeutung ließ nicht bloß ihre glaubensmäßigen Grundlagen unerschüttert, sondern hat auch vor allem ihr unbedingtes Recht, das Leben der Juden bis in alle Einzelheiten hinein praktisch zu gestalten, nie bestritten. In welcher Beziehung stellen nun Kabbala und ihre neuzeitlichen Ausstrahlungen im Chassidismus eine veränderte Stellung zur Tradition dar?

Die Kabbala taucht gewiß mit Gedanken und spekulativen Tendenzen im Judentum auf, welche der rabbinischen Weltanschauung, wie sie dem Leben des jüdischen Volkes zugrunde liegt, fremd ist. Und indem sie eine Bewegung ist,

die in unvergleichlich höherem Grade als die philosophische Religiosität eine Angelegenheit der Gemeinde ward, kann man sie geradezu als den Prüfstein für die Festigkeit der praktischen Tradition, dieser die Einheit der jüdischen Gemeinde verbürgenden Kraft, betrachten. Für den Zweck unserer Darstellung ist es nicht von Belang, welches Ergebnis die augenblicklich in Fluß gekommene Diskussion über das Alter der kabbalistischen Ideen selbst haben wird, ob die Komposition der im Sohar zusammengefügten Gedanken auf erheblich ältere Ströme orientalischer Überlieferung zurückzuführen ist oder nicht. Für uns ist nur von Wichtigkeit, welcher Art die Verlegung des religiösen Schwerpunkts innerhalb der von kabbalistischer Spekulation erfaßten Geister gewesen, und ob in ihnen ein Bewußtsein von dem alleinigen Sinn ihres Judentums aufgekommen ist. Zunächst muß man wieder beachten, daß die Kraft der religiösen Lebenspraxis im mittelalterlichen Kabbalismus ungebrochen und auch in seinen neuzeitlichen Ausstrahlungen grundsätzlich nicht bestritten ist. Diese Kraft besteht aber in dem Einfluß der rabbinischen Autorität, in der Wirkung der Halacha auf alle Einrichtungen des Daseins. Wo die rabbinische Halacha unangefochten herrscht, und wo ihre Voraussetzung, daß sie auf der göttlichen Tora beruht, zugestanden ist, da kann von irgendeiner Oppositionsstellung keine Rede sein. Weit ausgreifenden Theorien und phantastischen Spekulationen, die jenes Prinzip selber nicht angreifen, erschließt sich ein breiter Spielraum der Freiheit. Es sei hier beiläufig der merkwürdige Fall des Salomo ibn Gabirol erwähnt, des anderen der großen religiösen Sänger des mittelalterlichen Judentums, dessen Dichtungen bis heute größtes Ansehen im Gebetbuch genießen. Wir meinen das literarische Schicksal, das sein religionsphilosophisches Werk „Der Lebensquell" erfahren hat, welches das Verhältnis von Weltanschauung zu praktischem Le-

bensbewußtsein beleuchtet. Die Schrift, deren Urtext verloren gegangen war, galt die längste Zeit als die Arbeit eines arabischen Neuplatonikers; und erst im 19. Jahrhundert ist es gelehrter Forschung gelungen, die Identität dieses angeblich islamischen Avicebron mit dem frommen liturgischen Dichter Gabirol zu entdecken. Die rabbinische Strömung war eben stark genug, um recht fremde und ferne Weltbetrachtungen auf ihrem breiten Rücken zu tragen, zumal diese Weltbetrachter selbst in offenkundiger Ehrlichkeit kein Gefühl für den Widerstreit hatten, in den sie sich zur Tradition setzten.

Daran ändert sich auch im Kreise der kabbalistischen Mystik nichts, solange sie reine Theorie bleibt. Das uns schon von der Religionsphilosophie her bekannte Verfahren, zwischen einem offenen und einem geheimen Sinn der Heiligen Schrift zu scheiden und die esoterische Auslegung zur Quelle des wahren und letzten Verständnisses der Offenbarung zu machen, erscheint jetzt in vollendetster Ausbildung. Es erreicht im Sohar seinen Höhepunkt, wenn dieses Buch sich geradezu als ein alter midraschischer Kommentar zur Tora gibt und im Namen des berühmten Mischnalehrers Simon ben Jochai den echten mystischen Sinn der Tora, die Rätsel des Menschenlebens, die Geheimnisse des Glaubens und die letzten Gründe der Gebote durchleuchten will. Schon in der alten Mystik, der Spekulation zur gaonäischen Zeit, die um die Merkaba, die Anschauung vom göttlichen Thronwagen, kreist, zeigt sich eine unterirdische Frömmigkeit, die mit ihren Phantasien über den göttlichen Hofstaat, die Engel und ihre geheimnisvollen Namen, die Himmelfahrt einzelner Auserwählter recht merkwürdig von der Nüchternheit der rabbinischen Religiosität absticht. Sie will — bezeichnend für ihr Streben, vom Geist des Traditionalismus umfangen zu werden — ihre Wissenschaft von den Großen der Vorzeit R. Ismael ben Elisa oder gar R. Akiba

geschöpft haben. Es wird dann immer mit den kühnsten Anthropomorphismen spekuliert über die metaphysische Bedeutung der Zahlen und der Buchstaben des hebräischen Alphabets. An die Merkaba-Mystik schließt sich diejenige über Ma'aße bereschit, über die Geheimnisse der Schöpfung, bis schließlich die Geosis im 13. Jahrhundert im Sohar ihre systematische Abrundung erfährt.

Dieses System, eine eigentümliche Emanationslehre, welche die verschiedenen aus dem Unendlichen hervortretenden kosmischen Wesenheiten in ihrem Wirklichwerden auf den freien Willensakt Gottes zurückführt, enthält in ihrem Grundbestand mannigfache Elemente, welche von großer Bedeutung für die praktische Gestaltung der Frömmigkeit werden können und es auch geworden sind. Die Welten stehen zueinander in dem Verhältnis einer geistigen Wechselwirkung. Und die menschliche Seele, die aus höheren Sphären in ihren Leib gefahren, besitzt die Kraft, auf verschiedenen Wegen, durch Gebet, durch Tugendübung, durch Buße im Gesamtsystem der Welten eine Bewegung hervorzubringen, die, in die höchsten Bereiche sich fortpflanzend, von dort aus wohltätige Wirkungen im ganzen Kosmos und so auch im Reiche der Keliphot, der „Schalen", der materiellen Welt, zustande bringt. Denn von dem Unendlichen gehen die zehn Sefirot aus, die Sphären, welche die Welt des Daseins gestalten, die Verbindung zwischen Gottheit und Geschöpf aufrechterhalten und ebenso eine Straße von oben nach unten bahnen, wie von unten nach oben. Die Frommen können zu Gott emporsteigen schon in diesem Leben; oder der Mensch entfernt sich durch seine Schuld von Gott; seine Seele büßt in neuen niederen Verkörperungen ihre Schuld, steigt dann — sei es als Ganzes, sei es als Teilkraft — in einzelnen Funken empor, um so durch ihre Wanderung durch Menschenleiber eine Verknüpfung zwischen den Frühsten und den Gegenwärtigen

herzustellen. So üben die Frommen einen wunderbaren Einfluß auf das Unendliche selber nicht durch die sozusagen natürliche Auswirkung des Gebets, sondern kraft magischen Einflusses ihrer tugendhaften Handlungen. Dieser bewirkt, daß der Zufluß aus dem Unendlichen die zehn Sefirot überströmen macht, wodurch alle Welten alsbald eine göttliche Belebung verspüren.

Es liegt nahe, daß die praktischen Folgen solcher Ansichten in starkem Maße einer Aktualisierung des religiösen Lebens zugute kommen müssen. Wir meinen damit die Umsetzung aus einer gerade dem Traditionalismus so natürlichen Stimmung des Historischen in das Gefühl mystischer Zeitlosigkeit oder Vergegenwärtigung. Gerade das rabbinische Judentum hatte sich tief in den Gedanken eingelebt, daß der Schwerpunkt der Wirklichkeit, wie Gott sie gestaltet, und wie zumal das jüdische Volk sie erfahren, in der Vergangenheit liege, in den großen Ereignissen der Offenbarung und der ersten Formung der Tradition. Und wenn die Hoffnung auf die messianische Erlösung auch immer der Rettungsanker blieb, an den sich im Galut der Lebenswille des Volkes klammerte, so änderte solcher Glaube doch nichts an der Notwendigkeit, in der des Wunders entblößten Gegenwart wehmütig über den Verlust der goldenen Zeit von einst zu klagen und sehnsüchtig der Erlösung entgegenzuharren. Man besaß eine herrliche Vergangenheit, und man war der wunderbaren Zukunft sicher; aber man hatte keine Gegenwart. Solche Empfindung mag aller messianischen Religiosität nicht fremd sein; aber das Warten und Warten ohne ein in greifbarer Nähe sich ankündigendes Ziel macht schließlich stumpf und müde. Es gab nur eins, was über die grausame Leere der sich anscheinend endlos hindehnenden Zeit der Prüfung hinwegtragen konnte: die Gewißheit, in unmittelbarer Gegenwärtigkeit des göttlichen Wunders habhaft zu sein. Und das ist es, was der

Geist der Kabbala den von ihr erfaßten Schichten des jüdischen Volkes gegeben hat. Das Wunder war wieder da, ja, es war niemals geschwunden, es lebte sichtbar in frommen, in heiligen Männern der Gegenwart. Die Seelenfunken der großen Heroen der Vorzeit waren nicht erloschen, sondern sie brannten in erhabenen Gestalten inmitten des sehenden und im echten Vorgefühl der Erlösung sich freuenden Volkes.

Die gewaltigste von innen her kommende Erschütterung, die das Judentum jener Jahrhunderte überhaupt erfahren, war die messianische Bewegung, die ihren Höhepunkt in dem Auftreten des Sabbatai Zebi gehabt, einer durchaus kabbalistischen Gestalt. Sie hatte das ganze orientalische und auch große Teile des westlichen Judentums ergriffen. Und die kleinen Leute der deutschen und polnischen Ghetti wurden von ihr ebenso hingerissen wie die feingebildeten weltmännischen Italiener und Spaniolen. Was diese tiefe Auflockerung der jüdischen Seele herbeigeführt, das war die Kraft der kabbalistischen Ideen, die aus den stillen Klausen einsamer Denker und Gottsucher in das Gemüt der breiten Masse einströmten. Aus der ängstlich gehüteten Geheimlehre, die dem profanum vulgus eigensüchtig vorenthalten wurde, war, jedenfalls auch infolge der Verbreitung kabbalistischer Schriften durch die Druckerpresse, eine Massenreligion geworden. Daß die Kabbala auf diesem Wege in der Seele des Volkes die mit ihrem Wesen gegebenen praktisch-magischen Tendenzen entfaltete, durch wunderwirkende Gebetsformeln, allerhand Ritualien, Talismane und derlei mitströmen ließ, war unausbleiblich; und sie hat so für das Judentum bis zur Emanzipation einen Einfluß ausgeübt, der oft eine arge Materialisierung des religiösen Lebens gewesen ist.

Aber diese Popularität war doch nur möglich, weil am Anfang der neuen Entwicklung große Persönlichkeiten

standen, in denen die Zeitgenossen das Feuer religiöser Lebendigkeit mit überwältigender Kraft lodern fühlten. Wenn wir von Isaac Lurja Aschkenasi (1534—1572), dem großen Meister dieser späteren Kabbala, hören, daß er gemäß den Gepflogenheiten seiner Familie eine sehr gründliche talmudische Ausbildung empfängt, so entnehmen wir auch daraus wieder, daß jene Sonderströmung doch immer im breiten Bett des Rabbinismus dahinfließt. Denn die Kabbala und ihr Einfluß bedeuten keine bewußte Verdrängung des traditionellen Judentums und seiner Bräuche, sondern wieder nur eine Verschiebung des Schwerpunktes des Denkens und Fühlens. Dieser Isaac Lurja, der im 16. Jahrhundert in Ägypten und Palästina gelebt hat, zu jung gestorben ist, um sein System abzuschließen und schriftlich zu fixieren, wirkt vor allem in dem Sagenkranz fort, den schon die Zeitgenossen um seine Person gewunden haben. Es ist charakteristisch für die Gemeinde der Buchreligion, daß sie auch die Gestalt eines solchen heiligen Wundertäters sich nur ausmalen kann, wie sie über eine heilige Schrift — jetzt ist es der Sohar — sich beugt und um das Verständnis ringt. Der Prophet Elia, der Schutzpatron der Kabbala, den schon die alten Talmudlehrer als den Kündiger aller Widersprüche und Rätsel gehalten, verkehrt mit ihm als intimer Freund und löst ihm jede Schwierigkeit des Sohar. Die Seele des heiligen Isaac Lurja hat auch schon zu Lebzeiten Zutritt zu den himmlischen Vortragshallen, wo sie in die Geheimnisse der mystischen Wahrheit eingeweiht wird. Er kennt die Gnadenstunde der messianischen Erlösung, vermag sich zu tiefster Andacht zu sammeln, in der sich ihm die himmlischen Geheimnisse kundtun. Also alles Eigenschaften einer mythischen Persönlichkeit. Die Art, wie er die überkommene Lehre ausgestaltet, über die wir übrigens nur durch die zweite oder dritte Hand seiner Schüler unterrichtet sind, ist für uns weniger interessant als die Tatsache

seines Lebens, das in kurzer Frist zum Mythos erwächst und ebenso ein redendes Zeugnis für die Kraft dieser verlebendigenden kabbalistischen Religiosität ablegt.

Der ganze Gegensatz zwischen Tradition und Kritik ist ja kein andrer wie der zwischen Sache und Persönlichkeit, zwischen Institution und Seele; und mochten die Sachen und Institutionen auch ihre Manifestation in einer lebendigen Gemeinde finden, so mußte deren Kraft schließlich einer Mechanisierung unterliegen, wenn nicht neue persönliche Antriebe zu Zellen verjüngter Gemeindebildung werden konnten. Das mag fast banal klingen, gewinnt aber im Kreise der eigentümlichen rabbinischen Frömmigkeit eine besondere Bedeutung. Denn was ist für den strengen Traditionalismus ein betont persönliches Leben? Das unbedingte Gebot der Gesetzeserfüllung, die Verwickeltheit des gesetzlichen Systems selber, die eine hohe intellektuelle Kraft zur erkenntnismäßigen Aneignung dieses Systems verlangt, bewirken und haben diese Wirkung im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung immer mehr gesteigert, daß Frömmigkeit von Gelehrsamkeit getragen werden muß. Hierdurch war das religiöse Ideal bestimmt. Unzweifelhaft hat diese intellektualistisch gerichtete Religiosität einer Dumpfheit vorgebeugt, die gerade die starre Hingabe an das kein Daseinsgebiet unberührt lassende Ritual sonst hätte zeitigen müssen. Die persönliche Lebendigkeit ist durchaus nicht dem opus operatum aufgeopfert. Aber wenn das Wissen nicht, wie am Beispiel des Maimonides gezeigt, in Kontemplation und metaphysischer Erkenntnis zur eigentlichen religiösen Funktion selber wird, wenn vielmehr spintisierende Buchgelehrsamkeit und scharfsinnige Erklärung des längst Gesagten das Hauptinteresse gefangennimmt, dann kann sehr leicht das Ergebnis eine Art philologischer und juristischer Frömmigkeit sein, die bei aller Regsamkeit des Geistes das Gemüt verdorren läßt. Gewiß stellt der Er-

folg der Kabbala eine Reaktion gegen den Intellektualismus dar, indem hier die theosophische Spekulation gerade die Kräfte von Gefühl und Willen in der Tiefe aufpflügt. Vorbildliche Persönlichkeiten, Heilige, Messiasse bedeuten eine andre Sammlung individueller Lebensmächtigkeit wie die Wissensautoritäten der halachischen Tradition.

Das ist auch der Sinn der chassidischen Bewegung, die gerade dort auftaucht, wo die talmudische Dialektik ihre schärfste Ausbildung erfahren hat, und wo sich darum die seelische Regsamkeit totzulaufen drohte: im slawischen Osten der jüdischen Siedlung. Israel Baal Schem tob, der Führer (erste Hälfte des 18. Jahrhunderts), besitzt das persönliche Charisma des Reformators, der in Wahrheit Religionsstifter ist. Auch das hat er mit diesen Gestalten gemein, daß er, sobald er ins Leben hineingetreten ist, sofort vom Nebel der Legende und Sage umhüllt wird. Er gehört sicher zum Kreis kabbalistischer Grübler und Theosophen. Aber nicht das gibt ihm sein Gepräge, sondern ein starkes verzücktes Naturgefühl, das ihn, den von der einsamen Größe der Karpathenwälder Umrauschten, die Versenkung in gott-inniges Gebet erfahren läßt. Die Visionen und Auditionen, die er in der Gebirgseinsamkeit erlebt, machen ihn seiner Erfülltheit mit dem Göttlichen gewiß, und der suggestive Einfluß, der von ihm ausströmt, der ihm bald weiten Ruf als Wundertäter und heilbringender Begnadeter verschafft, sammelt um ihn eine Gemeinde von Gläubigen, die in sich die schöpferische Kraft seiner ursprünglichen Religiosität verspüren.

Die Lehre des Baal Schem ist abgestimmt auf das Gefühl der überall und unmittelbar zu erlebenden Gegenwart Gottes. Wie alles Werden und Sein dem göttlichen Willen entströmt, so soll sich der Mensch stets dessen bewußt sein, daß es keine Wirklichkeit, auch keinen Gedanken, noch eine Willensregung gibt, die existieren könnten, wenn sie nicht vom Gött-

lichen durchflutet würden. Wer die Welt nicht im Lichte Gottes sieht, trennt Schöpfer von Geschöpf, schaut etwas Nichtwirkliches für wirklich an. Denn die Schöpfung ist kein einmaliger Akt, sondern das Wort Gottes spendet ihr dauernd das Leben, ohne dessen Wirksamkeit sich die Welt in das Chaos auflösen müßte. Dieser Hauptgedanke liegt der chassidischen Gotteserkenntnis zu Grunde, die dem Menschen aus der Erkenntnis seines eigenen Wesens wie aus der aller Natur zuströmt. Denn alle Dinge sind Offenbarungen Gottes; der Fromme erlebt in ihnen intuitiv die Allgegenwart der Gottheit. In dieser gefühlsmäßigen Erfassung aller Wirklichkeit als gottdurchwaltet liegt die Wurzel eines Optimismus, welcher der Uridee des Judentums wohl nahekommt, ihm aber in seiner rabbinischen Entwicklung längst fremd geworden war: Es gibt nichts absolut Schlechtes und Böses in der Welt, in jedem Ding und in jeder menschlichen Tat brennt ein Funke göttlicher Lauterkeit. Darum ist die wahre, allein Gott würdige Stimmung, mit der der Mensch dem Leben und den Mitmenschen begegnet, die der Freude und Hoffnung, des Glaubens an die in jedem Wesen auf mannigfaltige Weise sich offenbarende Gegenwart des Göttlichen. „Niemand", sagt der Baal Schem, „soll sich besser dünken als sein Nachbar; denn alle trauen Gott, jeder nach dem Maße des ihm von Gott verliehenen Verstandes." So entspringt dem metaphysischen und ethischen Optimismus eine tiefe und starke Demut, die aber nicht aus dem kreatürlichen Bewußtsein, aus dem verkleinernden Gefühl seiner selbst sich nährt, sondern aus der heiteren weltzugekehrten Anschauung, daß die göttliche Allgegenwart sich in allem offenbart, in dem Anderen nicht weniger als in mir selbst. Darum ist Freude der wahre Affekt des Lebens und vor allem der echten Frömmigkeit. Aller Asketismus — mag er ausdrücklich ausgesprochen werden oder sich als notwendige Konsequenz herber Gesetzlich-

keitsstimmung ergeben — ist Sünde. Denn die Trübheit der Seele, die Trauer kommt von der Selbstsucht her; Freude entschränkt den Menschen, erschließt ihn der Welt, der Gemeinschaft mit dem All, mit Gott. Der alte Chassidismus kennt darum gleichwohl die heilbringende Kraft der Buße. Er betont ihren Wert, wie er die relative Sündhaftigkeit des Menschen nicht vergißt. Aber die Buße, welche die Sünde überwinden soll, wird ihm zur Quelle gesteigerter Freude. Und diese bleibt die ausschließliche Kraft, welche die Seele zu Gott hinträgt. In ihrer höchsten Steigerung ist sie die „Entflammung", die den göttlichen Seelenfunken zum alleinigen Eigner menschlichen Geistes und Willens macht und so ein intuitives Erleben der Gottheit erzeugt. Mit mystischer Versenkung ist das nicht eins, viel mehr mit höchst gesteigerter Bewußtheit in der Erkenntnis Gottes, welche die Seele in unmittelbarer Gegenwärtigkeit erfahren läßt, wie alles Seiende im göttlichen Urgrund ruht.

Dieses ist schon Gottesdienst; und jede besondere so genannte Übung kann keinen andern Sinn haben, als zu der „Entflammung" zu führen. Auf dem Grunde kabbalistischer Ideen, namentlich lurjanischer, fügt sich dieser Frömmigkeit der Gedanke ein, daß dem Menschen das Werk obliege, die göttliche Schechina, den Abglanz Gottes in der irdischen Welt, welche durch die Sünde von Gott getrennt ist, mit ihm wieder zu einen. Menschliche Tugend empfängt so einen kosmischen Sinn, die Gotteswelt selber zu vollenden, um so die Bedingung für das Kommen des Messias und die vollständige Erlösung zu schaffen. In der steten Hingekehrtheit auf diesen höchsten Zweck, in der Kawwana, ist das Werkzeug bereitet, das die „Entflammung" für den Menschen schafft. Und das Gebet der Chassidim, das jenseits aller stereotypen, an bestimmte Zeiten gebundenen Formeln der Ausdruck unmittelbarer Gottinnigkeit ist, bedient sich zwar auch der herkömmlichen Sätze, aber ist darüber hinaus

der eigentliche Ort lebendigen Verkehrs der Menschen mit Gott.

Und wie dieses Gebet, in dem die fromme Leidenschaft flammt, der alten Formen und Formeln als Gefäße neuen Inhalts sich bedient, so das Religionsgesetz und das Ritual in seiner Gesamtheit. Es wird weder aufgehoben noch als der Schlüssel des Zugangs zu Gott betrachtet, sondern allein als das Mittel genutzt, um zur Erkenntnis der göttlichen Weltordnung zu gelangen. Es wird ausdrücklich abgelehnt, daß die sozusagen sachliche unpersönliche Erfüllung dessen, was geschrieben steht, den Sinn der Tora ergreift, vielmehr ein geistiges Eindringen in die Gebote der Tora verlangt, das heute nur wenigen Menschen möglich, in der Zeit der messianischen Erfüllung aber Gemeingut aller ist.

So stellt sich der Chassidismus, in der Gestalt seines Stifters offenbart, als religiöse Reformbewegung dar, die sich bewußt von der Tradition des Rabbinismus abhebt; bekämpft aber weniger das rabbinische Lebenssystem, als er vielmehr danach strebt — und im Anfang sicher mit Erfolg —, Tora und Brauchtum als Anknüpfung für eine vergeistigte und wieder lebendig gewordene Frömmigkeit zu erfassen. Der Chassidismus ist, wie er seine Entstehung einer großen Persönlichkeit verdankt, ausgesprochenerweise die Rückkehr zu persönlicher Frömmigkeit. Aber das Schicksal, das er schon von der zweiten Generation ab hat, lehrt, wie schwer, wie unmöglich es ist, Frömmigkeit zu tradieren. Im Zaddikismus tritt an die Stelle der persönlichen Religiosität der Kultus der Persönlichkeiten. Der Zaddik, der spätere und noch heutige Wunderrabbi, wird ob seiner persönlichen Heiligkeit und wunderwirkenden Tugend zum Gegenstand fast abgöttischer Verehrung seitens seiner Gläubigen. Er ist der Fürsprech seiner Getreuen geworden, der Mittler zwischen ihnen und Gott. An die Stelle des unmittelbaren, des eigenen Lebens in Gott, zu dem der Baal Schem

die gleich ihm Strebenden erheben wollte, tritt schon in seinem ersten Nachfolger, Dob Bär von Mizricz, die Weisheit, die aus dem alten Schrifttum von Talmud und Kabbala nicht weniger schöpft als aus eigenem Geist. Und wieviel Sinniges und Hoheitsvolles, Tiefes und Kluges oft genug die Sprüche und Predigten der Maggidim enthalten, die revolutionäre Stoßkraft des Stifters ist doch abgestumpft, und eine neue Orthodoxie, die in engem oder weitem Kreis um ihren Zaddik geschart, auf die Worte und Taten ihres Meisters schwört, bringt rasch die Gefahr der Erstarrung herauf. Die Gemeinde der Chassidim ist von ihr nicht verschont geblieben. Das schließt aber nicht aus, daß in den mystisch-legendären Geschichten, deren Helden die großen Maggidim sind, oft eine großartige Anschauung des Göttlichen und tief Menschlichen lebt. Die nachdichtenden Übertragungen Martin Bubers haben gezeigt, wie diese Ideen und die Stimmungen, in denen sie eingebettet sind, im dichterischen Geist eine eigenartige Verjüngung alter jüdischer Frömmigkeit zu schaffen vermögen.

Die gesamte bisher beschriebene Entfaltung der „Kritik" und ihres Verhältnisses zur Tradition hat das gemeinsam, daß die Tradition selber und ihre Abstammung aus göttlicher Offenbarung nie zum Problem gemacht wird. Ob es die talmudisch-rabbinische Grundlegung des religionsgesetzlichen Lebenssystems ist, ob religionsphilosophische Spekulation einen faktisch völlig neuen Geist in das Judentum einströmen läßt, ob Kabbalismus und chassidische Lehre mit eigener Auslegung an die heiligen Urkunden und ihren traditionell erwachsenen Sinn herantreten — diese ganze Entwicklung spielt sich innerhalb der Tradition ab, deren Sinn und Geist wohl in mannigfaltiger besonderer Deutung variierend, niemals aber die religionsgesetzlichen Forderungen, die Praxis der traditionell-religiösen Daseinsformen, leugnend oder auch nur ernstlich und grundsätzlich ihre

Gültigkeit bezweifelnd. Das ist es ja, was die Einheit des Judentums erhalten hat, daß die Vielfältigkeit widerstrebender Gedanken und sich gegenseitig ausschließender Stimmungen das Religionsgesetz selber als das Rückgrat des jüdischen Lebens ungebrochen ließ. Darum gab es in nachtalmudischer Zeit nur ein einziges Schisma, das der Karäer, welche die gegebene Tradition selber leugneten und an ihre Stelle eine andere setzten.

In eine ganz andre Lage versetzt den Betrachter diejenige Kritik, welche nicht innerhalb der Tradition um die allein richtige Auffassung dieser ringt, ihren autoritativen Charakter selber nicht bezweifelnd, sondern die die Tradition selbst, ihren Begriff wie ihren Gehalt, zum Problem erhebt. Die liberale Reform des Judentums, wie sie sich seit der im Anfang des 19. Jahrhunderts beginnenden Emanzipation vorzugsweise in Deutschland entwickelt hat, erschwert eine einheitliche Beurteilung darum so sehr, weil in ihrer Gestaltung sich oft ein kaum aufzulösendes Ineinander von eigentlich religiösen und politisch opportunistischen Beweggründen darstellt. Das zeigt sich schon in dem Begriff der Religion, der aufgestellt wird. Verfällt Mendelssohn in das Extrem, im Judentum keine geoffenbarte religiöse Lehre, sondern eine von Gott als Oberhaupt des israelitischen Volkes verkündete Gesetzgebung zu sehen, den religiösen Glauben aber für Juden und Nichtjuden auf die freie Vernunft zu gründen, um so die Gewissensfreiheit als eine Grundlage des jüdischen Geistes klar herauszustellen, so hat der Liberalismus der Folgezeit im allgemeinen die entgegengesetzte Tendenz: indem er dazu neigt, im Zeremonial- und Ritualsystem den Ausdruck national-partikularistischer Begrenztheit der jüdischen Religion zu erblicken, ihm aber der universale Charakter der prophetischen Ethik und des jüdischen Monotheismus überhaupt am Herzen liegt, kommt er dazu, die ideenhaften Grundlagen und die sich aus ihnen

ergebenden religiös-sittlichen Folgerungen in den Vordergrund zu rücken. Bestrebt, dem Judentum die Eingliederung in die europäische Gesellschaft zu erleichtern, dabei in tiefer Seele von dem Humanitätsgedanken der Aufklärung erfüllt, in dem mit Recht eine dem jüdischen Rationalismus verwandte Stimmung erlebt wird, wollen diese Reformer ursprünglich das Judentum jedweden nationalen Charakters entkleiden, um so eine rein „geistige" Religion, wo nicht gar eine Konfession aus ihm zu formen. Wird so das Gedankenhafte, der Glaubensgehalt betont, so erweist es sich für die Selbstbehauptung, aber auch für die Selbstverständigung als notwendig, daß in klarer Abscheidung von dem übermächtig sich geltend machenden Christentum das Charakteristische der jüdischen Lehre herausgestellt und ins Bewußtsein erhoben wird. Und indem bei solcher Gegenüberstellung das Christentum am deutlichsten in seiner dogmatischen Ausprägung erfaßt wird, erscheint — so war es zumal in den ersten Generationen des Reformzeitalters — das Judentum unter dem Gesichtspunkte des Gegensatzes zu ihm als die Religion, die den strengen Monotheismus lehrt, die unmittelbare Hingabe der freigeborenen Seele an Gott, die Kraft des selbstgestaltenden Willens, Optimismus usw.; all dies unterbaut von dem alten jüdischen Vernunftglauben, verschmolzen mit Aufklärungsoptimismus und -rationalismus, die nirgendwo so gläubige Anhänger gefunden haben und bis zum heutigen Tage besitzen wie unter der Judenheit. Das wissenschaftliche Rüstzeug zu solchen Formulierungen wird, soweit ernste, begriffliche Versuche vorliegen, der deutschen Philosophie entnommen, namentlich den Kantischen Kritiken, so z. B. durch Steinheim, der um die Mitte des vorigen Jahrhunderts in seinem Werk über „Die Offenbarung, nach dem Lehrbegriff der Synagoge" das bedeutendste System dieser Art geschaffen hat; aber auch Hegels und selbst Schellings Einfluß ist wirksam.

Schließlich hat Hermann Cohen im Aufbau seiner systematischen Ethik den prophetischen Gottesgedanken und die messianische Idee zu wichtigen Trägern in seiner eigenen Lehre gemacht. Es wiederholt sich also hier die philosophische Idealisierung und Stilisierung des Rohstoffs der überlieferten Lehren, wie sie einstmals die Denker des Mittelalters, an den Griechen orientiert, in ihrer Weise vorgenommen haben.

Für die Erkenntnis der Entwicklung unsres Problems „Tradition und Kritik" ist dabei von höchstem Interesse, daß im Bereich solcher Systematisierung, soweit diese lediglich den jüdischen Gedankengehalt erschöpfen will, kaum ein Gegensatz zwischen orthodoxer und liberaler Richtung besteht. Man darf daher mit Fug von Einstimmigkeit hinsichtlich der Auffassung der weltanschaulichen Grundlagen des Judentums sprechen, sofern darunter die Ideen von Gott und Mensch verstanden werden. Und das ist letzten Endes eine Nachwirkung der oftmals berührten Freiheit in der Auslegung der überkommenen theoretischen Begriffe und Formeln. Das Verhältnis zeigt aber sofort ein anderes Bild, sobald die moderne Kritik die Tradition selber zum Problem macht und das praktische Lebenssystem, die Hauptposition des Rabbinismus, in seiner zeitbedingten Entstehung aufzeigen will, woraus sie dann seine nur relative Gültigkeit und die Möglichkeit seiner Umgestaltung ableitet.

Das aber ist die Eigenart der liberalen Reform. Ihr liegt das echt religiöse Motiv zugrunde, den Sinn der biblischen Offenbarung, wie ihn das Ethos der Propheten mit Leidenschaft herausgestellt und vor Kultus und Ritus behauptet, gegenüber einem seit Jahrtausenden wirksamen Ritualgesetz in den Vordergrund zu rücken. Dieses religiöse Motiv als solches wirkt unmittelbar. Aber zu eng ist im Judentum die Verflechtung mit der nun einmal tatsächlich seit un-

gezählten Generationen herrschenden Daseinsordnung, als daß nicht die Tradition ihre Gegner zur direkten Bestreitung ihrer unbedingten Autorität reizen muß, wenn ihr Kampf erfolgreich sein soll. Und so bedient sich die Reform der philologischen Kritik, um nachzuweisen, daß das, was als Überlieferung von Mose her um dieser seiner Ursprünglichkeit willen in überragendem Ansehen gestanden, in Wahrheit das Ergebnis eines unaufhörlichen Entwicklungsprozesses gewesen ist. Die Berührung der Juden, besonders der deutschen, mit den modernen wissenschaftlichen Methoden schuf die Wissenschaft vom Judentum und mit ihr den Weg zur Aufhellung seiner geistigen Geschichte. In Abraham Geiger hat diese Richtung ihre schärfste Ausprägung empfangen; und sein Hauptwerk „Urschrift und Übersetzungen der Bibel" ist für eine solche historisch-kritische Unterbauung praktischer Religionsreform typisch. Der Kampf geht nicht um Leugnung und Ausmerzung des in der talmudisch-rabbinischen Tradition enthaltenen religiösen Gutes, sondern es ist ein Kampf um das Recht jeder Generation, für die Gestaltung ihres religiösen Lebens die ihr eingehenden Formen zu schaffen, veraltetes, überlebtes Brauchtum abzustoßen, das überkommene Erbe im Sinne lebendig gegenwärtigen Geistes umzuschmelzen und zu nutzen. Gerechtfertigt aber erscheint dieses Streben, wie Geiger und seine Schule zu zeigen suchen, gerade durch das Vorbild des klassischen Zeitalters der Traditionsbildung, des Talmud, selber. Wie hier die lebendigen Notwendigkeiten der religiösen, sittlichen und sozialen Verhältnisse den Rabbinen den Mut zur zeitgemäßen Reform gegeben — Geiger sieht in den Pharisäern geradezu die Vertreter des Fortschrittes —, so sei jede Zeit befugt, dieses Beispiel nachzuahmen. Damit ist grundsätzlich in die Starrheit des Gesetzes Bresche geschlagen, freilich auch einem Subjektivismus Tür und Tor geöffnet, der das an

festeste Ordnungen von uraltersher gewohnte Judentum zu zersprengen droht. Denn es stellt sich heraus, wie wir nach hundert Jahren Reform urteilen dürfen, daß die anerkannte Geltung des bis in seine letzten Verästelungen peinlich geübten Rituals bei aller Verschiedenheit der religiösen Gedanken und Stimmungen in der Vergangenheit doch viel gewisser dem Judentum Existenz und tief empfundene Einheit verbürgt hat, als dies heute die „religiöse Weltanschauung" einer Gemeinschaft zu sichern vermag, die gegenüber jener festen Ordnung zahlreiche Schattierungen und Strömungen aufweist.

Es ist nicht möglich, das Schicksal des religiösen Judentums von dem des jüdischen Stammes überhaupt zu isolieren, der nun einmal der ausschließliche Träger dieser religiösen Idee geworden ist. Darum muß auch hier der entscheidenden Bedeutung der jüdisch-nationalen Bewegung gedacht werden. Zwar will der Zionismus rein politische und national-kulturelle Aktion sein, das Judentum in seiner säkularisierten Gestalt aufzeigen, es in seiner Volkheit regenerieren, den alten Boden der Väter durch die Kraft jüdischer Hände und Köpfe aufbauen, um so einen Mittelpunkt für die Wiedergeburt des ganzen jüdischen Menschen zu schaffen, der, in der Diaspora sich selbst überlassen, notwendig der Aufsaugung durch die übermächtige Umwelt anheimfällt. Aber der Zionismus wird tatsächlich auch zu einem religiösen Faktor ersten Ranges, weil er zur Besinnung auf den Charakter des Judentums zwingt. Diese Selbstbesinnung kann zwar für den Vorurteilsfreien nicht das Ergebnis der historischen Forschung auslöschen, daß das Judentum sowenig wie eine andre Erscheinung von dem Gesetz der Entwicklung ausgeschlossen gewesen, daß seine Gedanken und Forderungen, wie alles in der Welt, gewachsen und geworden sind. Doch lehrt sie zugleich, daß eine Deutung jüdisch religiösen Wesens dessen natio-

nale Elemente nicht ausmerzen oder übersehen darf, wenn das Judentum überhaupt noch einen eigenen Sinn behalten und nicht mit Aufklärungsidealismus zusammenfallen soll. Unter diesen nationalen Elementen in religiöser Bedeutung verstehen wir weniger die Idee der Mission, welche nach der Meinung vieler Reformer der stammhaften Gemeinschaft zukommen soll, um mit dem Licht des prophetischen Monotheismus in der Welt zu leuchten, als vielmehr die Wirkung, welche das Bewußtsein religiös bestimmter Besonderung allezeit auf den jüdischen Stamm selber ausgeübt hat. Es ist seit zweitausend Jahren kein Volk wie irgendein anderes gewesen und wird es schwerlich je mit einem größeren Teil seiner Gesamtheit wieder sein. Aber die als göttlich erlebte Pflicht, sich in seiner Blutsgemeinschaft um jeden Preis zu behaupten, die Durchdringung allgemein seelischer und geistiger Anlagen mit dem treu festgehaltenen heiligen Erbgut, die durch das Religionsgesetz ebenso wie durch ein eigenartiges Schicksal geschaffene tiefe Charakterprägung haben ein nationales Selbst erzeugt, das nicht aufgelöst werden kann, soll diese Religion nicht ihren Sinn verlieren. Die jüdische Religion selber verlangt bei allem Universalismus ihrer Gotteslehre das jüdische Volk. Und so bedeutet der Zionismus eine religiöse Hoffnung. Die traditionelle Lebensordnung ist auch in der Masse der ostländischen Judenheit in Auflösung begriffen. Sie hatte sich die Jahrtausende behauptet, weil sie die göttlich geweihte Form unbefangenen nationalen Daseins gewesen war. Die Frage ist, ob volkhaftes Leben, dessen Seele viele tausend Jahre aufs stärkste durch religiöse Antriebe bewegt worden ist, in seiner Verjüngung die Kraft besitzen wird, naiv neue Formen zu schaffen. Es besteht dort in der Urheimat vielleicht mehr Aussicht zu solchem Gelingen als im Bereich des gedankenbeschwerten Judentums unter den Völkern der europäisch-amerikanischen Welt.

A14802
THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

MAX SCHELER

DIE STELLUNG DER MENSCHEN IM KOSMOS

STEIF BROSCHIERT 6 MARK

LEOPOLD ZIEGLER

DER EUROPÄISCHE GEIST

STEIF BROSCHIERT 6 MARK

GRAF HERMANN KEYSERLING

DIE NEUENTSTEHENDE WELT

STEIF BROSCHIERT 6 MARK

OTTO REICHL VERLAG DARMSTADT

NIKOLAUS BERDJAJEW

DAS NEUE MITTELALTER

BETRACHTUNGEN ÜBER DAS SCHICKSAL RUSSLANDS UND EUROPAS

STEIF BROSCHIERT 6 MARK

NIKOLAUS BERDJAJEW

DER SINN DER GESCHICHTE

VERSUCH EINER PHILOSOPHIE DES MENSCHENSCHICKSALS

GEBUNDEN 12 MARK

SERGIUS BULGAKOW

DIE TRAGÖDIE DER PHILOSOPHIE

GEBUNDEN 12 MARK

OTTO REICHL VERLAG DARMSTADT

OTTO FLAKE

DAS NEUANTIKE WELTBILD

GEBUNDEN 9 MARK

OTTO FLAKE

DIE UNVOLLENDBARKEIT DER WELT

EINE CHEMIE GOTTES

GEBUNDEN 9 MARK

OTTO FLAKE

DER ERKENNENDE

PHILOSOPHIE DER FREIWERDUNG

GEBUNDEN 12 MARK

OTTO REICHL VERLAG DARMSTADT

LEOPOLD ZIEGLER

GESTALTWANDEL DER GÖTTER

ZWEI BÄNDE GEBUNDEN 30 MARK

LEOPOLD ZIEGLER

DER EWIGE BUDDHO

EIN TEMPELSCHRIFTWERK IN VIER UNTERWEISUNGEN

GEBUNDEN 15 MARK

LEOPOLD ZIEGLER

DAS HEILIGE REICH DER DEUTSCHEN

ZWEI BÄNDE GEBUNDEN 30 MARK

OTTO REICHL VERLAG DARMSTADT

BT
10
K3.
v.2

Kairos-Kreis.
Buch des Kairos-Kreis. 1.-2. Buch. Darms
Otto Reichl, 1926-29.
2v. 20cm.

No more published.
Editor: Paul Tillich.
Contents.- 1.Buch. Kairos zur Geisteslage und Geisteswer
2.Buch. Protestantismus als Kritik und Gestaltung.

1. Protestantism--20th century--Addresses, essays, lectur
2. Theology--20th century--Addresses, essays, lectures. I.
Tillich, Paul, 1886-1965, ed. II. Title: Kairos zur Geiste
und Geisteswendung. II. Title: Protestantismus als
Kritik und Gestaltung.

CCSC/m

A 14802

REICHLVERLAG